# Troisième partie. L'ascétisme platonicien et ses limites (*Phédon - Phèdre - Banquet - République - Théétète*)

p. 85-158
Texte Notes

## Texte intégral

## I. MORT ET IMMORTALITÉ DANS LES *DIALOGUES SOCRATIQUES*

- 1 Nous utilisons ce terme dans le sens que lui confère Jaspers (*Introduction à la Philosophie,* trad. (...)

1Si la rencontre avec Socrate décida de la vocation philosophique de Platon, ce fut peut-être au moment de la condamnation et de la mort de Socrate que cette vocation s'imposa, en définitive, avec toute la violence et toute la passion puisées dans le scandale. Il semble bien que la mort de Socrate ait pris dans l'existence de Platon le sens et la valeur d'une *expérience-limite*1, c'est-à-dire d'une expérience dépassant toute possibilité d'assimilation, d'assomption, chez l'individu. La mort de Socrate, c'est la mort du juste, et cette mort éclate comme un scandale dont il est impossible de se remettre, un scandale qui scinde le temps entre un *avant* et un *après.* Le ciel d'Athènes, l'agora, l'espace humain de la cité ne sont plus les mêmes dès l'instant où les juges ont rendu leur sentence. Quelque chose s'est passé qui a bouleversé les coordonnées du monde familier à Platon, de son ἦθος ; c'est comme dans les cauchemars, lorsque le sol vient à manquer sous les pas et que le rêveur, désétabli du monde secourable où il était ancré, s'éveille en hurlant, brusquement conscient du chaos qu'il porte en lui et où il a failli sombrer. La mort du *juste,* c'est très précisément l'avènement du chaos, l'effondrement du sens dans le non-sens, le reflux, pour reprendre une image d'Empédocle, de la haine sur l'amour et la précipitation dans la nuit. Que reste-t-il de la justice, que reste-t-il de l'amour, que reste-t-il de la piété et du choix d'une existence axée sur l'unique recherche de la vérité, que reste-t-il enfin de la vérité si Socrate est condamné à mort ?

2C'est dans l'instant de stupeur qui suit le verdict que jaillissent toutes ces questions. Et celles-ci ne se posent pas comme dans un confortable traité de morale, elles s'imposent avec le regard de Socrate, avec sa voix,

avec sa face de vieux Marsyas épris de pure beauté. Et elles se fondent en un unique pourquoi, *pourquoi cela* ?

- 2 A aucun moment, dans l'*Apologie.* Socrate ne se présente comme un nouveau Prométhée victime du dest (...)
- 3 Cf. *Théétète* 155 d.

3Or cette question ne peut trouver de réponse du côté de faciles *a priori.* Quand l'âme est foudroyée, comme l'était celle des disciples assistant au procès, Platon, Criton et Critobule, elle ne se console pas en recourant aux explications traditionnelles : la μοῖρα, l'ἀνάγκη, le caprice des dieux n'étouffent pas le scandale. Dans l'instant vertigineux où tout s'écroule, il ne subsiste plus alors que ce *pourquoi,* par où l'existence met son sens en question, par où elle revendique son sens face à la transcendance écrasante du destin2. Si la philosophie est née de l'étonnement3, dans le cas de Platon ce fut bien de la douloureuse surprise de la plus injuste condamnation.

- 4 *Apol.* 40 c - 41 d.
- 5 *Gorgias* 523 - 527.
- 6 Ce climat est suggéré dès le début du témoignage de Phédon (58 e - 59 b), dans l'évocation des réa (...)
- 7 *Phèdre* 245 c *sq.*
- 8 *Phèdre* 230 be.
- 9 *Rép.* X, 614 b *sq.*

4C'est cette expérience vécue qu'il faut avoir présente à l'esprit lorsqu'on veut retrouver le chemin de la réflexion platonicienne sur le sens de l'existence, sur le sens de la mort et sur l'impérieuse nécessité d'instaurer la justice dans les cœurs et dans la cité. A l'horizon de ces problèmes qui pourraient être de simples exercices d'école (après tout, les Sophistes, à leur manière, ont bien aussi abordé ces questions fondamentales), se profile toujours chez Platon le scandale du juste, condamné à mort pour avoir voulu, jusqu'au bout, rester fidèle à sa mission de justice. C'est pour qu'un tel scandale ne se reproduise plus que Platon élaborera le projet d'une Cité tout entière vouée à la connaissance et au service du Bien. C'est pour que le scandale cesse d'apparaître comme une expérience totalement inassimilable, que Platon va se faire, parmi les philosophes grecs, le puissant poète de l'immortalité de l'âme. Il n'est pas interdit de penser, en effet, que si Platon s'est tellement attaché à soutenir l'affirmation de l'immortalité de l'âme, alors qu'il s'agit d'un problème difficilement perméable à la raison, c'est animé par le souci de dépasser l'apparent échec de Socrate et de lui apporter un sens ; car si l'existence se limite à nos années de vie biologique et à la somme de nos réalistions objectives, la destinée de Socrate s'achève dans un échec qui en couronne l'absurdité. Dans la perspective de l'*expérience-limite,* il faut donc que l'âme soit immortelle. Les raisons viennent après. Ou les mythes. Mais dans tous les cas, le πάθος précède le λόγος. Il faut qu'à la caricature de justice pratiquée dans l'Aréopage se substitue, ἐν Ἅιδου, une Justice parfaite, il faut que l'âme, libérée des servitudes matérielles

soit admise dans la familiarité des dieux. Alors la mort de Socrate sera moins un scandale qu'un témoignage et elle prendra la valeur non d'un échec final, mais d'un accomplissement. C'est de ce projet intime, conçu dans la stupeur, que rayonne comme d'un foyer la grande ferveur exaltée du *Phédon.* C'est en tout cas un fait que, jusqu'au *Phédon,* la réflexion platonicienne sur la mort est directement suscitée par l'exemple de Socrate. Dans l'*Apologie*4*,* elle apparaît après l'énoncé du verdict ; dans le *Gorgias*5 elle se présente en rapport avec une anticipation du sort qui menace Socrate. Enfin, dans le *Phédon* tout entier, elle constitue le dernier entretien de Socrate avant l'exécution de la peine et tout le dialogue se déroule dans le climat de l'imminence de la mort du plus juste des hommes6. L'émotion paraît toutefois maîtrisée dans le *Phèdre*7 où le mythe de l'âme, avec ses éléments eschatologiques, s'inclut dans un radieux discours bien digne du paysage paisible qui l'inspire, loin des bruits de la ville et des basses pensées humaines8. Mais la *République*9 nous ramène au cœur de la préoccupation initiale ; celle d'une juste rétribution de la vertu et du vice dans l'au-delà. On peut donc admettre, nous semble-t-il, que la thèse platonicienne de l'immortalité de l'âme est née d'une profonde exigence intérieure, d'un impérieux besoin de justification.

5Sous l'imminence de la mort du juste, Platon pense l'homme total et le sens de l'existence. Mais l'intime conjonction de ces deux thèmes n'apparaît pas de la même façon dans les *Dialogues socratiques* et dans ceux de la maturité. Nous commencerons donc par analyser l'attitude d'esprit de Socrate en face de la mort en particulier dans l'*Apologie* puis l'attitude que Platon lui prête dans le *Phédon.* Nous pourrons alors dégager le sens de l'ascétisme platonicien de la maturité en fonction de la doctrine de l'âme.

- 10 Rohde : *Psyché,* p 481.

6Selon l'opinion de Rohde10 Platon n'aurait pas attaché au problème de l'immortalité de l'âme une importance particulière pendant sa période dite *socratique,* peut-être même n'y aurait-il pas cru. Rohde appuie son assertion en se référant à l'attitude de Socrate en face de la mort telle que Platon la rapporte dans l'*Apologie.* Cette attitude serait celle d'un agnostique, plus proche de la négation que de l'affirmation de l'immortalité. Platon, nous dit Rohde « fait aller son Socrate à la mort sans lui prêter une parole qui le montre convaincu que son âme est impérissable ».

7Nous voudrions tout d'abord discuter l'opinion du célèbre helléniste allemand, car il nous a semblé qu'il était possible de lire l'*Apologie* d'une manière quelque peu différente de la sienne.

8C'est dans la dernière partie de l'*Apologie* que Socrate expose à ses juges sa façon d'envisager la mort. Le verdict vient d'être prononcé. La destinée de Socrate a basculé du côté considéré comme néfaste par la plupart des mortels. Et c'est l'instant où le condamné se trouve confronté

avec ses propres limites, placé en abîme au-dessus du plus angoissant mystère. C'est l'instant de silence où l'on attend de celui qui va mourir, lorsqu'il s'appelle Socrate, des paroles mémorables qui exprimeront l'essentiel, qui résumeront définitivement ce qu'il a voulu dire au cours de sa vie et qui, en somme, dégageront tout le sens de son message.

- 11 *Apol.* 38 e - 41 d.

9Or, que dit Socrate11 ?

10Il s'adresse d'abord aux juges qui l'ont condamné. Il leur rappelle qu'il n'a pas usé de supplications envers eux et qu'il est resté fidèle jusqu'au bout à son devoir, c'est-à-dire à la mission que le dieu lui a assignée. Et, faisant probablement allusion aux usages de la justice athénienne, il ajoute ceci : « le difficile n'est pas d'éviter la mort, mais bien plutôt d'éviter de mal faire ». Il est vraisemblable, en effet, que Socrate aurait pu sauver sa vie aisément, en usant d'une tactique oratoire qui aurait accumulé preuves de repentir et éloges des juges. Mais d'une telle rhétorique, Socrate ne voulait pas. Il n'admettait pas d'autre langage que celui de la sincérité, de la lucidité, de la vérité. Il choisit donc la vérité contre la vie. Il choisit l’authenticité de sa conscience contre la médiocre facilité d'une existence apeurée et soumise. Cette attitude qui le situe tout à la fois en face de la vie et en face de la mort est riche de significations. Elle affirme l'existence d'un monde de valeurs infiniment supérieur à celui dans lequel se déploie le tissu quotidien de nos joies et de nos peines. Qu'il y ait une valeur de vérité à laquelle l'homme doive sacrifier sa vie, une valeur qui mérite et appelle un tel sacrifice, voilà la certitude que Socrate lègue à la mémoire de ses juges et à celle de tous les hommes. Et nous sommes ainsi entraînés aux antipodes de l'agnosticisme. Certes, Socrate ne dit pas explicitement que l'âme est immortelle. Il affirme seulement la transcendance de la vérité par rapport à nos existences individuelles, vérité dans laquelle nos existences puisent leur entière et rigoureuse signification.

11Socrate s'adresse ensuite aux juges qui l'ont absous. Il leur tient un langage qui doit les atteindre tous, quelles que soient leurs convictions religieuses ou philosophiques. Parmi ces juges, en effet, les uns croient peut-être à la survie de l'esprit humain, les autres ne l'admettent pas. Socrate placera donc les uns et les autres en face d’une alternative : ou bien l'âme est immortelle ou bien elle ne l'est pas.

12Si elle ne l'est pas, il n’y a pas heu de s'effrayer de la mort. Le fait de sombrer dans l'inconscience, dans la nuit totale n’est nullement douloureux. C'est plutôt un grand bien puisque le temps, origine de tous nos soucis, est aboli en même temps que la conscience.

13Si l’âme au contraire est destinée à survivre à la dissolution du corps et à jouir d'une existence meilleure, purement spirituelle, en fonction de ses mérites et de sa pureté, la mort apparaît dès lors comme un bien parfaitement désirable.

14Socrate s'en tient donc pour les juges à l'attitude qu'il a définie au début de son plaidoyer comme ἀνθρωπίνη σοφία. Son langage est celui d'une raison humaine limitée à ses propres moyens et qui reste en suspens sur la question de l'au-delà parce que cette question dépasse les possibilités de la connaissance. Toutefois, le développement qu'il accorde à la seconde hypothèse par rapport à la première laisse assez supposer de quel côté Socrate laisse pencher son sentiment. C’est un sentiment de confiance dans la mort (εὐέλπιδα πρὸς τὸν θάνατον), qui s'appuie sur une profonde certitude intérieure : celle qu’il ne peut rien arriver de mal à l’homme juste. Les vexations, les persécutions, le dénigrement, tout cela est éphémère. Ce n'est qu'une ombre de réalité. La véritable réalité est ailleurs. Mais précisément seul le juste peut en avoir conscience et c'est ce qui lui donne sa sérénité en face de la mort. Que l’âme survive individuellement ou qu'elle soit comme absorbée par l'infinie justice dont elle a porté témoignage, dans les deux cas la mort a un sens à partir duquel s'éclaire le sens de la vie : la recherche de la vérité dans la pratique du bien et dans la fidélité à soi-même.

15Ainsi s'opère un remarquable retournement de situation à travers l'attitude même de Socrate : l'iniquité contribue à l'affirmation d'une Justice inconditionnelle ; c'est au moment où elle est ouvertement niée et semble définitivement compromise que la Justice s'impose comme une exigence inaliénable.

16La même attitude se retrouve d’ailleurs dans le *Criton.* Le langage que Socrate prête aux lois, dans sa fameuse prosopopée, sous-entend assez clairement la foi en la survie de l'âme :

- 12 *Criton* 54 bc.

« Allons, Socrate, crois en ces lois qui t'ont fait ce que tu es, ne mets ni tes enfants, ni ta propre vie, ni quoi que ce soit, au-dessus de ce qui est juste afin qu'arrivé chez Hadès tu puisses dire tout cela pour te justifier à ceux qui gouvernent là-bas... Aujourd'hui, si tu quittes la vie, tu la quitteras condamné injustement, non point par nous, les lois, mais par des hommes ; si au contraire tu t'évades en répondant si honteusement à l'injustice par l'injustice, au mal par le mal, en violant tes propres accords et tes engagements envers nous, en lésant ceux que tu devais le moins léser, toi-même, tes amis, ta patrie et nous enfin ; alors, nous nous irriterons contre toi dès cette vie, et, chez Hadès, nos sœurs, les lois de là-bas, ne te feront pas bon accueil, sachant que tu as voulu nous détruire autant que cela dépendait de toi »12.

17Tout ce passage est animé du même esprit que l'*Apologie.* Il s'y exprime la même foi en l'absolue transcendance de la justice, en la nécessité de plier l’existence présente à des lois humaines qui sont aussi celles de la conscience et, finalement, en un indéfectible espoir dans une survie de l'âme qui justifie tous les renoncements voulus ou acceptés en ce monde.

18En définitive, le soi-disant scepticisme de Socrate en face de la mort nous semble beaucoup plus apparent que réel. L'alternative de l'*Apologie* sur laquelle on se fonde pour étayer cette affirmation nous semble s'expliquer suffisamment par l'obligation où se trouvait Socrate de tenir un double langage qui persuade à la fois croyants et incroyants. On peut aussi considérer que Socrate refuse d'exprimer explicitement son adhésion à l'immortalité de l'âme parce que cette adhésion ne repose pas sur un savoir rationnel (ἐπιστήμη) mais sur une opinion (δόξα) dont la raison ne parvient pas à rendre compte. C'est ce qui s'impose indiscutablement lorsqu'on passe de l'*Apologie* et du *Criton* au *Gorgias.*

- 13 Cf. *Gorgias* 523 a - 527 a. *Ménon* 81 ae. *Phédon* 107 d - 115 a. *Phèdre* 246 a - 257 b. *République* X, (...)

19C'est dans le *Gorgias* que Platon, pour la première fois, utilise le langage du mythe pour nous révéler ses positions en ce qui concerne l'au-delà et la survie de l'âme. On sait à quel point Platon s'attachera à cette forme d'exposé, lorsqu'il s'agira pour lui de développer des thèmes eschatologiques, des idées sur la prévie ou la survie de l'âme13.

- 14 Citons notamment les travaux de Couturat : *De Platonicis mythis* (Paris, 1896). Brochard : *Les Myth* (...)
- 15 Cf. *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale.* 2° éd. 1952. Tome I, p. 33.
- 16 Robin : *La Pensée grecque,* p. 227, cité par Brunschwicg *in loc. cit.,* p. 34.

20Pourquoi recourir au mythe sur ces questions-là ? Quelle valeur doctrinale peut-on accorder à ce mode d'expression ? Le mythe est-il, chez Platon, un simple ornement littéraire, un artifice de rhéteur ? Ou bien, au contraire, doit-on le considérer comme une maîtresse-pièce dans l'édifice de la pensée platonicienne ? Ces questions que nous rencontrons nécessairement dès que nous abordons la doctrine de Platon sur la nature et la destinée de l'âme, il y a longtemps que les commentateurs les ont affrontées, discutées, résolues — en des sens souvent très différents14. Pour une tradition étroitement rationaliste, bien représentée par Couturat et Brunschwicg15, les mythes figureraient la partie stérile du platonisme, sa faiblesse intrinsèque, une sorte d'infantilisme persistant, le côté « littérature » des *Dialogues.* Léon Robin paraît opiner dans ce sens lorsqu'il affirme que le *Phédon* ne fait que mythologiser le problème métaphysique de l'immortalité de l'âme16. Ces interprétations nourries d'un positivisme intellectualiste, tendent donc nettement à minimiser la valeur du mythe et à le réduire à l'état de pur produit de l'imagination, « maîtresse d'erreur » comme l'on sait.

- 17 Influence combinée avec certaines directions de la pensée préexistentialiste de Kierkegaard, Nietz (...)
- 18 Cf. sa magistrale démonstration : *Métamorphose de l'âme et ses symboles.* Trad. Le Lay, Genève, 195 (...)

- 19 Cf. le dévoilement, par Jung et Kerenyi, de la signification existentielle du mythologème de l'enf (...)
- 20 M. Eliade : *Mythes, Rêves et Mystères,* Paris, Gallimard, 1957, p. 17-19.
- 21 *Protagoras* 320 c - 323 a.

21De nos jours, par contre, sous l'influence de la psychologie des profondeurs17, nous assistons à une véritable réhabilitation de l'imagination, promue au rang de fonction cognitive, intuitive, supérieure à la raison parce que véhiculant tout un matériel inconscient. A travers l'œuvre de Freud et de Jung, l'imagination semble en avance sur la raison, elle s'impose avec toute la richesse foisonnante de l'inconscient individuel et collectif. Dans cette perspective, le rêve n'apparaît plus comme un déchet de la vie psychique, mais comme la « voie royale » vers la connaissance de soi. Chez Jung, en particulier, les expressions mythiques de l'inconscient sont très révélatrices de la situation de l'homme dans le monde18, ce sont des archétypes qui, sous une forme imagée et symbolique, représentent et résument des expériences humaines extrêmement archaïques. Décrypter cette symbolique onirique c'est pénétrer dans la préhistoire psychique de l'humanité. Les mythologèmes, même sous la forme élaborée des histoires des dieux qui avaient cours dans les époques tardives de hautes cultures (époque alexandrine, époque impériale romaine) nous renvoient en fin de compte à des situations existentielles fondamentales, à des expériences du monde vécues dès l'origine de l’homme et obscurément rééditées dans la psyché de l'homme moderne19. Dans une optique moins psychologique mais plus largement anthropologique, Mircea Eliade situe le mythe au « fondement même de la vie sociale et de la culture », dans les sociétés archaïques. Et cet auteur ajoute : « Pour de telles sociétés, le mythe est censé exprimer la *vérité absolue,* c'est-à-dire une révélation transhumaine qui a eu lieu à l'aube du Grand Temps, dans le temps sacré des commencements *(in illo tempore).* Etant *réél* et *sacré,* le mythe devient exemplaire et par conséquent *répétable,* car il sert de modèle, et conjointement, de justification à tous les actes humains. En d'autres termes, un mythe est une *histoire vraie* qui s'est passée au commencement du Temps et qui sert de modèle au comportement des humains... Le mythe n'est pas une création puérile et aberrante de l’humanité « primitive » mais l'expression d’un *mode d'être dans le monde* »20. Sans doute cette expérience du mythe assumé dans sa plénitude est-elle vécue dans des sociétés archaïques. Or la société athénienne du Ve siècle répondait certainement très mal aux caractéristiques de telles sociétés. Elle était fort loin de ses origines et il y avait bien longtemps que, dans la culture hellénique, les mythes avaient dégénéré en mythologie. L'usage que les sophistes et autres orateurs faisaient des mythes dans leurs discours implique une totale désacralisation de l'imaginaire ; le mythe perd alors toute sa densité d'expérience religieuse. Il n'est plus qu'une brillante improvisation au service d'une thèse à soutenir, quelle qu'elle soit. Ainsi le mythe de Prométhée et Épiméthée21 n'est qu'une simple allégorie par où se déguise habilement une solution de facilité quant au problème de savoir pourquoi tout homme s'estime compétent en matière de justice : le

sentiment du juste et de l'injuste est, sur l'ordre de Zeus, dispensé à tous les hommes sans exception — ce qui est une façon élégante d'accepter un état de fait.

22Il en va bien différemment des mythes proprement platoniciens, mythes de l'âme, mythes de l'amour, mythes du cosmos ou de la cité. Bien loin d'être de simples ornements littéraires, ils sont l'expression de vérités essentielles. Ces vérités qui concernent la nature de l'homme, le sens de l'amour, l'origine et la destination du cosmos et des institutions humaines s'expriment dans des mythes parce que ceux-ci représentent la seule forme possible de langage qui puisse les transmettre, les révéler.

- 22 Brochard : *op. cit.,* p. 46-59.
- 23 Brochard : *op. cit.,* p. 51.
- 24 Cf. *Ion.*
- 25 Introduction à l'édition de *Ion* (Coll. G. Budé).
- 26 Brochard : *op. cit.,* p. 53.
- 27 *Id. ibid.* p. 49.
- 28 *Id. ibid* p. 48.
- 29 *ld. ibid* p. 49.

23Dans une étude pénétrante de compréhension intellectuelle, Victor Brochard a su intégrer les mythes platoniciens dans l'ensemble de la théorie de la connaissance développée tout au long des *Dialogues*22. Les mythes de Platon, nous dit-il en substance, ne relèvent pas d'une connaissance indubitable, uniquement fondée sur la raison et s'imposant au terme de la démarche dialectique. Les mythes ne sont pas du domaine de l'ἐπιστήμη, mais de la δόξα ἀληθής, de l'opinion vraie, c'est-à-dire d'un monde de connaissance inférieur à la science, mais qui n'est pas pour autant négligeable car, en bien des domaines, il est le seul qui ait cours. Si la théorie des Idées est de science sûre, c'est que les Idées sont des réalités éternelles et immuables ; mais ce n'est le cas ni de l'âme humaine, ni du cosmos, ni de la cité. Ceux-ci appartiennent à un ordre de réalités soumises au changement, à l'histoire, à toutes les vicissitudes du devenir. Or, dans le monde du devenir, suivant la forte pensée d'Héraclite, la connaissance manque d'assises, elle ne trouve aucun point d'appui, aucune étoile fixe dans le flux perpétuel des apparences. Elle progresse de probabilité en probabilité, de conjecture en conjecture et sa démarche a l'allure chancelante d'un voyage au bout de la nuit. Toutefois, certaines probabilités semblent mieux fondées que les autres, plus capables de rendre compte de l'expérience ou de diriger la conduite. Ce sont ces dernières que Platon appelle des opinions vraies. Les mythes en sont une expression parmi d'autres, au nombre desquelles on peut ranger tout ce qui s'enracine dans « l'inspiration poétique, la divination, le délire prophétique, l'amour »23. Le mythe traduit donc, en un jeu de symboles profondément ancrés dans la conscience religieuse, des expériences, des vérités qui échappent aux prises rigoureuses de la raison. Le mythe est cependant un λόγος, dans la mesure où le vraisemblable tend, indéfiniment, à la vérité pure. Mais c'est un λόγος qui revêt le style de la profération, de la révélation mystique et qui se fonde, en dernière

analyse, sur un acte de foi. Le mythe nous indique ainsi les limites toujours proches de la connaissance rationnelle. Il s'offre comme une tentative esthétique de dire l'ineffable. Il répond à un projet de mise en rapport de l'homme avec les vérités imperméables à la raison. C'est alors que Platon retrouve et exprime le sens le plus élevé de la poésie. Celui qui s'est montré le critique le plus sévère de l'inspiration poétique[24] incapable de rendre compte d'elle-même, nous apparaît souvent comme le plus grand parmi les poètes grecs. C'est que la poésie n'est pas chez lui un simple exercice d'imagination qui n'engage à rien. La poésie jaillit chez lui du suspens de la raison sur l'indicible. Elle est poésie des limites en mal des lointains inaccessibles. Et il nous semble que la critique platonicienne des origines divines de l'inspiration poétique s'inspire non pas d'un esprit rationaliste, à la manière de Valéry, mais d'un sens profond du sacré. Platon connaissait probablement trop de poètes ou de rhapsodes semblables à Ion installés dans un confortable sentiment de supériorité. La leçon qu'il leur inflige est une leçon d'humilité. Il leur montre qu'ils sont incapables, livrés aux seules ressources de leur raison, de donner un sens aux paroles qu'ils profèrent. Il leur fait prendre conscience du caractère divin (θεία μοῖρα) de cette profération. Ce faisant, Platon nous apparaît, dans *Ion,* beaucoup plus soucieux de ré-infuser aux poètes le sentiment du sacré, de les ouvrir à une transcendance seule susceptible de vivifier le verbe poétique, que de valoriser l'ἐπιστήμη. Sur ce point, le commentaire de Louis Méridier[25] rejoint les interprétations de Couturat et Brunschwicg dans une commune dépréciation du délire poétique. Mais il nous semble que l'*Ion* se laisse lire d'une toute autre façon lorsqu'on le met en rapport avec le *Phèdre* et le *Banquet.* C'est précisément parce que Platon a vécu intensément l'expérience de la θεία μοῖρα qu'il est soucieux d'en sauvegarder l'authenticité et d'en apprécier la juste valeur qui est certainement éminente. On ne peut douter que le *Banquet,* qui se déroule entièrement dans une atmosphère de divine ivresse et de délire poétique, ne nous initie à la plus haute, à la plus spirituelle conception de l'amour. Le mythe est bien, comme le dit Brochard : « l'expression de la probabilité » mais cette assertion doit être bien comprise. La probabilité apparaît en fonction des exigences de la raison, — exigences qui appellent un langage aussi dégagé que possible du monde du devenir. Mais si la raison est ainsi contrainte « à renoncer à rien dire de l'homme, du monde, de l'âme, et même... des dieux »[26] elle renonce du même coup à de vastes champs de la vérité. C'est là où échoue la raison, prisonnière de l'espace et du temps, que le mythe se déploie. La parole mythique prend le relais de la νόησις et de la διάνοια dans la recherche, dans l'exploration de la vérité. La vérité du mythe concerne l'homme, sa situation dans le monde, sa destinée spirituelle. Ne s'agit-il pas là de vérités extrêmement importantes et ne peut-on penser, avec Brochard, qu'« elles font partie intégrante du système (platonicien) au même titre que la théorie des Idées »[27] ? Brochard nous semble aller au cœur du platonisme lorsqu'il s'avoue « porté à croire que certains mythes expriment la pensée la plus intime de Platon »[28] et lorsqu'il insiste sur « le ton grave et presque religieux »[29] que prend Platon pour parler de l'âme et de la vie future. Platon, créateur de mythes, retrouve d'emblée

l'expérience archaïque évoquée par Mircea Eliade, qui assume le mythe comme « une vérité absolue, une révélation transhumaine ». Si trop d'interprètes de Platon n'ont pas su apprécier la richesse et la profondeur du sentiment religieux chez Platon et le rôle que joue ce sentiment dans la vision platonicienne du monde, c'est sans doute parce qu'ils ont abordé Platon dans une optique dégagée de toute référence personnelle à une expérience du sacré. Il s'agirait en somme de savoir si le positivisme, le scientisme, l'agnosticisme rationaliste constituent une heureuse préparation à la lecture de Platon. Il faut être soi-même sensibilisé à l'expérience religieuse et à l'expérience poétique pour pénétrer vraiment l'esprit du platonisme, ou plus exactement pour s'en laisser pénétrer.

24Le mythe du *Gorgias* commence par un avertissement à l'adresse de Calliclès :

- 30 *Gorgias* 523 a.

« Écoute donc, comme on dit, une belle histoire, que tu prendras peut-être pour un conte (μῦθος) mais que je tiens pour une histoire vraie (λόγος) et c'est comme véritables (ὡς ἀληθῆ) que je te donne les choses dont je vais te parler »30.

25Ce texte est pour nous fort intéressant car il illustre bien ce que nous venons de dire sur la valeur des mythes comme modes d'expression de la vérité. Platon y confronte dans la même phrase μῦθος et λόγος et il assigne à ces deux termes un commun horizon de vérité. Le mythe est bien un λόγος qui nous achemine vers une vérité à laquelle nous sommes, comme Calliclès, conviés à participer. Cette vérité concerne, ici, le sort réservé à l'âme après la mort.

26Platon, par la bouche de Socrate, nous enseigne que l'âme est traitée, dans l'au-delà, en considération de sa moralité :

- 31 *Gorgias* 523 ab.

« C'est encore aujourd'hui parmi les dieux une loi, à l'égard des hommes, que celui qui meurt après une vie tout entière juste et sainte aille après sa mort dans les îles des Bienheureux, où il séjourne à l'abri de tous les maux, dans une félicité parfaite, tandis que l'âme injuste et impie s'en va au lieu de l'expiation et de la peine qu'on appelle Tartare »31.

27Nous voyons ici que Platon s'écarte franchement des traditions de l'orphisme et des religions à mystères qui posaient l'initiation comme la condition première et indispensable du salut. Chez Platon, il n'est pas question de rites, de purifications religieuses, d'adhésion à des dogmes. Seules sont exigées la foi en le divin et l'exercice de la justice, c'est-à-dire la fidélité à une règle de vie qui met au premier plan le respect des dieux et la pratique de la vertu. Le salut de l'âme apparaît donc dans le prolongement direct de l'existence morale. Il est la sanction de la vertu.

- 32 Cf. *Iliade* (VIII, 13 et 478). Franz Cumont, *Lux Perpetua,* Paris, Geuthner, 1949, p. 371.
- 33 Cf. Hésiode : *Les Travaux et les Jours,* 170-171. Rohde : *Psyché,* p. 56-91

28Quant au paradis, les îles des Bienheureux, et à l'enfer, le Tartare, évoqués par Platon, on les rencontre déjà chez Hésiode et chez Homère. Cette géographie spirituelle relève donc d'une très ancienne tradition, mais elle prend chez Platon un tout autre sens que chez les poètes. Chez Homère, le Tartare ne reçoit pas les âmes pécheresses, mais c'est un lieu de punition pour les dieux ; ils y vont expier les crimes qu'ils ont commis sous l'emprise de la colère, de la haine, de la passion ; c'est aussi le lieu où furent précipités les Titans révoltés contre les Olympiens32. Chez Hésiode, les îles des Bienheureux reçoivent les héros, nés de la quatrième race (celle qui a précédé la génération humaine) et qui ont échappé à la mort33. Or nous voyons que le mythe de *Gorgias* assigne ces demeures aux âmes des hommes et non aux dieux ou aux demi-dieux. Faut-il voir, dans cette transposition de la tradition, l'implication du caractère divin de l'âme humaine ? L'*Alcibiade* portait déjà témoignage de la dimension divine de la ψυχή :

- 34 *Alcibiade* 133 c.

« Or, dans l'âme pouvons-nous distinguer quelque chose de plus divin que cette partie où résident la connaissance et la pensée ?... Cette partie-là semble toute divine et celui qui la regarde, qui sait y découvrir tout ce qu'il y a en elle de divin, un dieu et une pensée, celui-là a le plus de chance de se connaître lui-même »34.

29Si l'âme est ainsi porteuse d'un caractère divin (τὸ θεῖον), ne mérite-telle pas de parvenir, après son évasion hors des limites du corps, dans un séjour traditionnellement attribué à des êtres divins ?

30D'autre part si nous comparons les idées de Platon sur la survie à celles d'Homère, nous pouvons noter que. dans le mythe du *Gorgias,* il n'est nullement question de l'absence de mémoire prêtée aux ombres des morts par le poète de la *νέκυια* ; à aucun moment, les âmes, selon Platon, n'ont l'aspect d'êtres diminués, dévitalisés, voués à une fantomatique anémie, et assoiffés d’un sang régénérateur. C'est, au contraire, lorsque l'âme est séparée du corps, lorsqu'elle s'est dépouillée de son masque charnel, qu’elle se montre, au regard des juges infernaux, telle qu'en elle-même... Dépouillée de tous les prestiges du corps, l'âme s'avoue pour ce qu'elle est :

- 35 *Gorgias* 524 d.

« On y aperçoit, lorsqu'elle est dépouillée de son corps, tous ses traits naturels et toutes les modifications qu'elle a subies par suite des manières de vivre auxquelles l'homme l’a pliée en chaque circonstance »35.

31Ainsi rien de ce qui fut vécu par l’âme, au cours de son séjour terrestre n'est effacé, n'est oublié. Toutes les transformations qui en ont modifié la physionomie, dans le déroulement du temps, sont maintenant données ensemble et fixées dans un présent dont l'avenir est en suspens sur les lèvres des juges. Le jugement, qui suit la dénudation de l'âme, marque bien un arrêt dans le temps : c'est l'instant où l'âme ne peut plus rien pour elle-même, où toute initiative lui échappe, où elle se démet de sa responsabilité pour se remettre entre les mains de ceux qui décideront d'elle-même. Vertus et vices, mérites et fautes sont arrêtés, figés ; l'inexorable roue du devenir s'est immobilisée. Seule la sentence d'Éaque, Rhadamante et Minos décidera de la révolution d'un nouveau cycle.

32En effet, Platon nous enseigne très clairement que le malheur de l'âme précipitée dans le Tartare n'est pas forcément éternel. En termes de doctrine chrétienne, on pourrait dire que le Tartare est à la fois l'enfer et le purgatoire. Seules les âmes incurables sont vouées à une expiation illimitée qui doit servir d'exemple aux vivants. On connaît les châtiments légendaires et exemplaires infligés à Tantale, à Ixion, à Sisyphe. Mais ce sont là des cas extrêmes. Platon pense que bien des âmes ne sont pas atteintes par le mal au point de renoncer à toute espérance de salut. Chez celles-ci, les souffrances du Tartare agiront comme une purification. Nous retrouvons ici, transporté dans l'au-delà, un thème que Socrate avait auparavant développé devant Polos et Calliclès : le châtiment est la médication propre à nous guérir de l'injustice. Le châtiment nous purifie, il nous permet de récupérer notre valeur compromise par une existence pécheresse.

33Il y a donc des âmes pour lesquelles la roue du temps continuera à tourner dans l'au-delà jusqu'à ce qu'elles aient atteint le degré de pureté nécessaire pour être admises dans la société des bienheureux. Seul le châtiment des incurables ne présente aucune issue. Nous verrons toutefois, en étudiant le mythe eschatologique du *Phèdre* que Platon ne s'en tiendra pas toujours à cette rigueur première et qu'il trouvera dans l'idée d'une métensomatose, d'inspiration orphico-pythagoricienne, une possibilité pour les âmes pécheresses de gagner leur salut à travers la succession de pénibles cycles de souffrances et d'adversité. Nous constaterons alors que la foi de Platon en la valeur rédemptrice de la souffrance ne fera que grandir et s'étendra à toutes les âmes sans exception.

34Nous achevons ici notre examen de la réflexion platonicienne sur la mort dans les *Dialogues Socratiques.* Nous allons maintenant étudier la doctrine ascétique et mystique du *Phédon* ; nous y trouverons, développés, enrichis et approfondis la plupart des thèmes que nous avons eu l'occasion de dégager jusqu'à présent.

# II. Ascèse et mystique selon le *Phédon*

- 36 Léon Chestov : *Athènes et Jérusalem, un essai de philosophie religieuse,* trad. B. de Schloezer, Pa (...)
- 37 *Id. ibid.,* p. 51-52.
- 38 *Phédon* 64 a.

35Le *Phédon* est, d'emblée, remarquable par son climat. Il nous place dans une situation exceptionnelle, dans une situation-limite : avec Socrate, avec ses interlocuteurs, nous nous trouvons tous confrontés à la mort, en suspens sur son mystère. De cette situation découlent la gravité émue et le profond sentiment religieux qui enveloppent tout le dialogue. Et les problèmes qui naissent, les questions qui sont soulevées participent aussi de cette proximité de la mort et de l'irréversibilité du temps qui s'écoule tandis que les fonctionnaires de la prison s'apprêtent à remplir leur office. Ce sont des questions qui touchent au sens de la mort et au sens de la vie, à la nature de l'homme, à sa destinée spirituelle, aux rapports de l'âme et du corps, — autant de questions qui font du platonisme une philosophie de l'existence parce qu'elles sont posées en première personne et qu'à travers elle on sent les instants se précipiter inexorablement vers leur fin. Que les questions ici posées soient celles qui s'imposent sous l'emprise de la mort, cela suffit à leur conférer une importance exceptionnelle et nous laisse penser que Platon est bien un philosophe de l'existence, un philosophe des *situations-limites.* C'est ce que Léon Chestov a fort bien senti lorsqu'il oppose le projet du platonisme comme μελέτη θανάτου, exercice de la mort, au projet du spinozisme comme *meditatio vitae*36*.* C'est à partir d'un questionnement sur les limites de l'existence que le projet platonicien se constitue dans le sens d'une philosophie foncièrement ascétique et mystique, d'une philosophie qui s'éclaire à partir de la méditation sur la mort pour s'efforcer de justifier le sens de l’existence : « En présence de Socrate qui attend la mort, on ne peut parler d'autre chose. Si vraiment la philosophie est μελέτη θανάτου, un homme qui attend la mort peut encore méditer et philosopher. Mais si la vérité se trouve chez Spinoza et si *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat,* alors la sentence des juges a clos pour toujours la bouche de Socrate, avant même qu'il eût bu la ciguë. La pensée humaine qui veut et peut regarder la mort en face, a d’autres dimensions que la pensée de ceux qui se détournent de la mort et oublient la mort. Autrement dit, les vérités que cherchait Platon ne trouvent pas place sur le plan de la raison »37. Peut-être pourrait-on suspecter Chestov de tirer Platon dans la direction d'un irrationalisme nourri de Kierkegaard, de Dostoïevsky et de Nietzsche. Mais que l'on réfléchisse à la situation dans laquelle nous plonge le *Phédon,* à cette proximité de la mort qui nous contraint à formuler des espérances en des termes non pas rationnels mais mythiques. Nous reconnaîtrons alors, avec l'existentialiste russe, que Platon, pour penser l'homme total,

l'homme acculé à l'irréversibilité du temps, accepte de renoncer aux pures lumières de la raison, pour recourir au sentiment intérieur et à l'acte de foi. L'interrogation sur la mort n'est pas du ressort de l'ἐπιστήμη. Celle-ci se borne à nous assurer que nous sommes tous promis à la mort : tous les hommes sont mortels... On connaît le syllogisme ! Mais sur ce qui suit la mort, sur la destination de l'âme, nous en sommes réduits à la δόξα, à l'incertitude, tout au plus à une profération chancelante. Or Platon n'élude pas la difficulté ; il n'esquive pas le problème ; il ne se désintéresse pas de la mort comme Socrate, dit-on, se désintéressait des spéculations cosmologiques. La réflexion sur la mort fait intrinsèquement partie de l'ἀνθρωπίνη σοφία, puisqu'elle met en question la totalité humaine ; elle appartient donc au projet général de la philosophie platonicienne. La profondeur de cette appartenance se mesure à l'expression que Platon prête à Socrate évoquant le vrai philosophe : son unique occupation, c'est de mourir et d'être mort38. La mort prend ici la signification du véritable τέλος de la philosophie. Et il ne s'agit pas ici de philosophie toute faite, de philosophie livresque, mais du « philosopher », de la philosophie en acte. La recherche aimante d'une sagesse fondée en savoir (φιλο -σοφία) est approximation de la mort à partir de laquelle elle puise sa signification. Le sens de la vie, affirmée dans sa dimension philosophique, est directement issu du sens de la mort, reconnue comme ouverture vers l'au-delà, accession à une lumineuse immortalité.

36Que la survie de l'âme fasse l'objet d'une connaissance incertaine, conjecturale, cela ne signifie pas cependant qu'elle soit une hypothèse gratuite. Il y a de nombreux degrés dans la probabilité, qui nous conduisent de la simple δόξα à l'ορθὴ δόξα. Nous devrons donc apprécier en ce sens, la valeur des différentes « preuves » de l'immortalité de l'âme avancées par Platon. Mais auparavant, il nous faut examiner la doctrine du *Phédon* sur la nature de l'âme et sur les rapports de l'âme avec le corps. De la nature de l'âme dépend en effet son aptitude à l'immortalité. Et de la situation de l'âme par rapport au corps dépend la sérénité du sage en face de la mort et la valeur d'une existence comprise entièrement comme μελέτη θανάτου, c'est-à-dire comme ascèse.

37Dans l'imminente proximité du dénouement, nous voyons Socrate, fidèle à lui-même, questionner sur le τί ἐστίν de la mort ; et la réponse qu'il propose, (car c'est de lui, directement concerné, que les interlocuteurs attendent la réponse qui les éclairera), porte vigoureusement l'accent sur l'idée de séparation du corps et de l'âme, de détachement, de divorce de la chair et de l'esprit. La mort consiste dans la désunion consommée des deux éléments de la nature humaine, chacun d'eux se réduisant enfin à n'être que soi, dans la solitude de son essence :

- 39 *Phédon* 64 c.

« Être mort, c'est bien ceci : à part de l'âme et séparé d'elle, le corps s'est isolé en lui-même ; l'âme de son côté, à part du corps et séparée de lui s'est isolée en elle-même, (αὐτὴ καθ'αύτὴν) »39.

38Or cette dissociation, ce retour à l'élémentaire, nous est présentée par Socrate comme une expérience essentiellement libératrice, en ce qui concerne l'âme. Elle est enfin délivrée d'une existence contraire à sa nature et qui n'était pour elle que contrainte, limitation, asphyxie. Tout le début du *Phédon* insiste en effet sur la dualité du corps et de l'âme, sur les difficultés de leur coexistence. Le corps y est décrit comme un obstacle total et permanent à l'activité et à l'épanouissement de l'âme, et cela de par sa nature même.

- 40 *République* VII, 515 a.

39En effet, comme organe de notre insertion dans le monde matériel, le corps est ouvert, par tous ses sens, à l'univers phénoménal. Par la vue et par l'ouïe, il véhicule jusqu'à l'âme toute la multiple et fluente emprise du monde ; il est pleinement disponible à la fantasmagorie des réalités sensibles — ces réalités si prégnantes que Platon caractérisera plus tard comme un jeu d'ombres dansantes, sur la paroi de la caverne où nous sommes tenus enchaînés40. Cet enchaînement de l'âme au monde sensible, aux réalités les plus basses, les moins certaines, c'est par l'activité même du corps qu'il s'opère. Ainsi, sur le plan de la connaissance de la vérité, le corps ne nous apporte qu'incertitude, inexactitude, illusion. Il forme un écran entre la vérité et l'âme : il empêche celle-ci de percevoir et de contempler les pures essences qui ne sont pas soumises à la loi du devenir. En définitive, pour ce qui est de la fonction essentielle de l'âme, la connaissance de la vérité, le corps n'est d'aucun secours :

- 41 *Phédon* 65 b.

« Lorsque c'est avec l'aide du corps que l'âme entreprend d'envisager quelque question, alors, la chose est claire, il l'abuse radicalement »41.

- 42 *Phédon* 65 c.

40En outre, c'est par le corps que nous jouissons et souffrons. Le corps nous communique l'expérience du plaisir et de la peine. Il est le siège des émotions, qui troublent l'âme, l'envahissent, la détournent de sa fonction propre, qui est de rechercher la vérité absolue, la désorientent, et finalement la privent de signification. En proie au tohu-bohu des sensations et des émotions, l'âme est dépossédée d'elle-même, aliénée, et échoue dans son projet fondamental, le το λογίζεσθαι42, c'est-à-dire l'activité purement rationnelle en quête de l'unique vérité (τὸ ἀληθές).

41Et le procès du corps se poursuit, implacable, violent, pathétique : nous ne pouvons faire mieux que citer intégralement ce réquisitoire que les plus fameux ascètes chrétiens auraient pu accepter sans en changer un mot :

- 43 Cf. *République* II, 373 d où Platon voit la cause de la guerre dans l'abandon des hommes à leur ins (...)

- 44 *Phédon* 66 d. Cf également le mépris de Platon pour les mœurs faciles des Syracusains (lettre VII, (...)

« Non seulement, mille et mille tracas nous sont en effet suscités par le corps à l'occasion des nécessités de la vie ; mais des maladies surviennent-elles, voilà pour nous de nouvelles entraves dans notre chasse au réel ! Amours, désirs, craintes, imaginations de toute sorte, innombrables sornettes, il nous en remplit si bien que par lui (ὑπ’αὐτοῦ) (oui, c'est vraiment le mot connu), ne nous vient même réellement aucune pensée de bon sens ; non, pas une fois ! voyez plutôt : les guerres, les dissensions, la bataille, il n'y a pour les susciter que le corps et ses convoitises (’επιθυμίαι) ; la possession des biens, voilà en effet la cause originelle de toutes les guerres43, et si nous sommes poussés à nous procurer des biens, c'est à cause du corps, esclaves attachés à son service ! Par sa faute encore, nous mettons de la paresse à philosopher à cause de tout cela. Mais ce qui est le comble, c'est que, sommes-nous arrivés enfin à avoir de son côté quelque tranquillité, pour nous tourner alors vers un objet quelconque de réflexion, nos recherches sont à nouveau bousculées en tout sens par cet intrus qui nous assourdit, nous trouble et nous démonte, au point de nous rendre incapables de distinguer le vrai »44.

42Nous voyons donc de quelle manière le corps fait obstacle à la recherche de la vérité : ce n’est pas simplement une force d'inertie, une manière opaque, imperméable à la lumière de l'authentique réalité ; mais c'est un principe actif, qui intervient directement pour perturber l'exercice de la raison et pour égarer le λόγος vers de fausses issues. Cette activité tyrannique du corps, tous les hommes la connaissent, même les plus sages, ainsi que Platon le remarque dans la *République* :

- 45 *République* IX, 572 b. Platon ajoute que ces désirs se font jour à travers les rêves. Il nous a par (...)

« Ce que nous voulons noter, c'est qu'il y a dans chacun de nous une espèce de désirs terribles, sauvages, sans frein, qu'on trouve même dans le petit nombre de gens qui paraissent être tout à fait réglés »45.

- 46 *République* IX, 572 e - 575 b.

43Lorsque les puissances néfastes du corps triomphent définitivement, l'âme est réduite au plus lamentable esclavage. C'est l'état dans lequel sont tombés des hommes aussi doués que Calliclès ou Alcibiade, et dont la carrière du tyran Archélaos fournit l'exemple le plus impressionnant. C'est enfin le mode d'existence, longuement analysé dans la *République*46, qui définit l'homme tyrannique en général. Le tyran, comme Platon le montre si bien, est d'abord un être tyrannisé, dominé, dépassé par la fureur de ses désirs ; parce qu'il ne se possède plus lui-même, il aspire avec une avidité effrénée à toute possession, il voudrait dévorer tout ce qu’il rencontre :

- 47 *République* IX, 573 e.

« Et quand il ne lui restera plus rien, n'est-il pas inévitable que cette foule de désirs violents nichés dans son âme crient, et que lui-même, piqué par l'aiguillon des désirs et surtout par l'amour même, le chef auquel tous les autres désirs servent d'escorte, coure çà et là comme un forcené, cherchant du regard ceux qui possèdent quelque chose, pour les dépouiller, si possible, par fraude ou par force »47.

44Du *Phédon* à la *République,* c'est bien la même diatribe que nous retrouvons, à l'adresse des puissances volcaniques de la chair ; c'est la même passion de justice, de pureté, de vérité mise à dénoncer la « démence du corps » (ἤ τοῦ σώματος ἀφροσύνη). La pensée de Platon trouve là, pour s'exprimer, les termes les plus forts, les images les plus saisissantes. On sent que Platon est tout entier engagé dans cette prédication, poursuivie avec ferveur, avec la conviction intense que le corps et tout ce qui touche au corps (le sensible, le matériel, le mouvant) constituent la source toujours abondante de tous les maux de l'individu et de la collectivité.

45En regard du corps, caractérisé par sa violence irrationnelle et son appétit d'injustice, l'âme fait l'objet d'une analyse qui en dégage la suréminente valeur sur le plan de l'intellection comme sur celui de l'action.

46L'âme est destinée à connaître. La connaissance est sa fin propre, unique horizon que s'efforce de rejoindre le τὸ λογίζεσθαι. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? Quel est le terme ultime de l'activité intellectuelle ? Vers quelle réalité dernière l'âme se tourne-t-elle pour assumer sa dimension proprement rationnelle et s'accomplir elle-même selon ses plus hautes virtualités ?

47A ces questions, Platon répond par une parole qu'il prête aux philosophes authentiques (τοῖς γνη σίως φιλοσόφοις) :

- 48 *Phédon* 66 b.

« L'objet de notre désir, c'est, disons-nous, la vérité »48.

- 49 *Phédon* 65 c.
- 50 *Phédon* 65 d.
- 51 Cf. *Phédon* 101 c : « Car il n'y a pas d'autre façon pour chaque chose de venir à l'existence, sino (...)
- 52 *Phédon* 99 e.

48Or la vérité dont il est ici question, Platon l'a déjà spécifiée assez clairement un peu plus haut. Par opposition aux réalités matérielles dont l'image nous est transmise par les sens, il y a des réalités qui transcendent toute expérience sensible et ne s'adressent qu'à l'intelligence (φρόνησις), c'est-à-dire à l'âme considérée sous son aspect

d'aspiration à la vérité. Ces réalités que ni la vue ni l'ouïe ni aucun sens ne peuvent appréhender se dévoilent uniquement dans l'exercice même de la raison : « C'est dans l'exercice de la raison (ἐν τῷ λογίζεσθαι) que devient évident pour l'âme ce qu'est réellement un être (τι τῶν ὄντων) »49. C'est donc vers ce qui constitue essentiellement un être, en réponse au τί ἐστὶν, que se porte le plus profond désir de connaissance. Connaître en vérité, c'est connaître selon l'essence (ουσία), c'est découvrir au fondement de tout ce qui est juste, le juste en soi (δόκαιον αὐτό), au fondement de tout ce qui est beau, le beau en soi50. Connaître, c'est ainsi découvrir l'unité immatérielle par delà la diversité des apparences sensibles, la permanence de l'être par-delà la mobilité des existences particulières ; c'est s'assurer du fondement stable d'où procède, avec profusion, la multiplicité des choses51. Telle est donc la vérité, à la fois fondement et terme ultime (τέλος) de la connaissance, que Platon désigne par le nom d'*Idée* (εἶδος) et qui seule nous permet de comprendre et d'expliquer le réel52.

49Toute l'activité cognitive nous est donc présentée dans le *Phédon* comme un effort d'abstraction. En effet, l’Idée ne peut se dévoiler à l'esprit qu'au terme d'un long processus dont la première étape consiste dans une sorte de retranchement de la φρόνησις sur elle-même (αὐτὴ καθ’αὁτὴν). Puisque les sens ne font que troubler l’activité intellectuelle, il faut que l'âme s’efforce de s'abstraire du corps, de couper les ponts à toute influence du monde extérieur qui serait transmise par le canal de la sensibilité :

- 53 *Phédon* 65 c.

« Sans doute, l'âme raisonne-t-elle au mieux, précisément quand aucun trouble ne lui survient de nulle part, ni de l'ouïe, ni de la vue, ni d'une peine, ni non plus d'un plaisir, mais qu'au contraire elle s'est le plus possible (ὅτι μάλισια) isolée en elle-même, envoyant promener le corps, et quand, brisant autant qu'elle peut tout commerce, tout contact avec lui, elle aspire au réel »53.

- 54 *Phèdre* 66 a. Ce texte suggère en outre assez clairement que la φρόνησις est une fonction de l'âme. (...)

50Et Platon développe ce thème, dans un refus systématique, passionnément affirmé, des sources sensibles de la connaissance. Le philosophe authentique, le véritable amant de la vérité, c'est celui qui s'est débarrassé le plus possible « de ses yeux, de ses oreilles et, à bien parler, du corps tout entier, puisque c'est lui qui trouble l'âme et l'empêche d'acquérir vérité et pensée (ἀλὴ - θειαν τε καὶ φρόνησιν) toutes les fois qu'elle a commerce avec lui »54.

- 55 *République* VII, 533 d (ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι).
- 56 Rohde souligne la continuité d'inspiration qui relie Platon aux Théologiens présocratiques. Les «  (...)

51Aspirant uniquement à la vérité absolue, inaccessible aux sens, l'âme doit se purifier du corps où elle est plongée comme dans un bourbier55, elle doit s'efforcer de se détacher du mirage hallucinant des ombres qui peuplent la caverne où elle est enterrée, elle doit en somme se défaire de toutes les influences corporelles qui l'ont contaminée — autrement dit, pratiquer la κάθαρσις. Sur ce point, Platon se réfère explicitement à l'expérience religieuse des mystères orphiques56 :

- 57 *Phédon* 67 c.

« Une purification n'est-ce pas en fait justement ce que dit l'antique tradition ? Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles aussi bien que dans celles qui suivront isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens »57.

- 58 Diès : *Autour de Platon,* Paris, Beauchesne, 1936, tome II. L'expression est reprise par Festugière (...)
- 59 Diès : *op. cit.,* p. 448.

52Nous allons toutefois constater que, si Platon s'inspire d'une expérience mystique accessible à beaucoup de ses contemporains, il ne reste pas enfermé dans les limites des dogmes, des mythes et des rites de l'orphisme. Il dépasse de loin les cadres assez simplistes de la mystique collective et réalise, selon l'expression de Mgr. Diès, *une transposition de l'orphisme*58. Cette transposition s'impose à l'esprit, dès que l'on examine ce que l'on pourrait appeler le *projet* platonicien de vie philosophique, c'est-à-dire d'une existence pleinement engagée dans la recherche de la vérité, cette recherche ne sollicitant pas seulement l'intellect, mais s'incarnant au niveau même des activités concrètes de la vie quotidienne. C'est en effet dans la double voie de la connaissance métaphysique et de l'éthique que nous nous trouvons entraînés par la pratique de la κάθαρσις. L'antique doctrine de la purification perd, avec Platon, sa signification étroitement religieuse et sa valeur de recette psychothérapique. Elle remet en question toute la façon de penser et toute la façon de vivre. Elle opère une restructuration complète de la ψυχὴ, dans sa dimension intellectuelle comme dans sa dimension morale. L'effort philosophique vers la connaissance et vers la vertu se substitue à une piété formaliste incapable de se penser elle-même. Comme le fait remarquer Mgr. Diès : « Au mysticisme de son temps, Platon a plus rendu qu'il ne lui a pris. La κάθαρσις, notion de pureté rituelle et souvenir d'antiques interdictions toutes magiques, est devenue effort de purification intellectuelle et morale. La fuite de la vie, le mépris du corps tombeau de l'âme est désormais libération progressive de la domination trompeuse et corruptrice des sens. Le désir passif de la mort a fait place à l'ascension laborieuse de la pensée vers l'intuition pure, dont le regard *sub specie aeternitatis* devance la vie séparée. L'initiation, privilège de race et simple passage à travers des épreuves cultuelles, s'est muée en perfection de la vie philosophique »59.

53La philosophie est présentée dans le *Phédon* et la *République* comme une véritable voie de salut acheminant l'âme, au terme de sa purification, vers la saisie intuitive (νόησις) et la contemplation (θεωρία) des suprêmes réalités intelligibles, les εἴδη. La contemplation de l'Etre commence là où la κάθαρσις n'a plus de raison d'être. Elle s'offre à l'âme dans l'instant de paix totale qui consacre le triomphe de l'esprit sur la matière et la récompense, incommensurablement, de tous les renoncements, de toutes les abnégations qui ont jalonné son itinéraire spirituel :

- 60 *République* VI, 490 b (trad. Diès, *op. cit.,* p. 562). Cf. *Phèdre* 247 de, où Platon parle du bien-êt (...)

« L'amant de la vérité ne s'attardera point dans le domaine de l'opinion, mais il poursuivra sa montée d'un élan qui ne faiblit point, jusqu'à ce qu'il approche l'être véritable, qu'il l'étreigne, qu'il s'unisse et se mêle à lui, et qu'engendrant ainsi l'Intellect et la vérité, il trouve enfin la connaissance, la vie véritable, le rassasiement et la fin de ses tourments d'amour »60.

- 61 *Phédon* 67 de et 81 a

54Mais pour parvenir à ce point culminant de la vie spirituelle, l'âme a dû s'engager dans la voie étroite de l'ascèse et se plier à tous les exercices intellectuels et à l'apprentissage de la vertu par où l'existence philosophique se définit comme μελέτη θανάτου61.

- 62 Festugière : *op. cit.,* 2ème éd 1950, p. 132.

55Contrairement aux voies proposées par l'orphisme, la purification platonicienne ne peut s'adresser aux masses, toujours éprises de facilité et de conformisme. Dans un passage du *Phédon,* que le P. Festugière qualifie d'« étrange »62, Platon, par la bouche de Socrate, range parmi le groupe des âmes impures, celles de :

- 63 *Phédon* 82 ab.

« Ceux qui se sont appliqués à cette vertu d'espèce sociale et civique, à laquelle on donne ensemble le nom de tempérance (σωφροσύνη) et de justice (δικαιοσύνη), et qu'engendre avec l'habitude et l'exercice, une pratique aussi dénuée de philosophie que d'intelligence »63.

- 64 Festugière : *op. cit.,* p. 132
- 65 *République* VI, 486 a.
- 66 *Phédon* 82 b.
- 67 *Phédon* 64 de.

56Et le P. Festugière commente ce passage en notant qu'« on ne saurait distinguer avec plus de force deux catégories de vertus : l'une populaire, issue des conditions sociales, l'autre soumise au νοῦς, philosophique »64. A vrai dire, cette distinction n'est pas une nouveauté du *Phédon.* Elle est impliquée dans tous les *Dialogues socratiques,* où Platon dégage toujours

la supériorité de la vertu consciente d'elle-même par rapport à la vertu courante, fruit de l’habitude, et incapable de fournir sa propre définition. Mais le *Phédon* sanctionne sévèrement les insuffisances de la vertu ainsi pratiquée. En refusant aux formes populaires de la vertu la récompense suprême, la θεωρία πάσης δὲ οὐσίας65, Platon nous signifie nettement que nous ne pouvons accéder à la perfection authentique que par l'exercice de l'intelligence et par la réflexion philosophique66. Le parfait accomplissement de notre destinée spirituelle, c'est-à-dire de notre vocation d'homme, s'opère donc nécessairement par la purification de l'intelligence, par son désengagement à l'égard des réalités matérielles, chamelles. L'âme doit se désintéresser du souci du corps et de la recherche de toute satisfaction sensuelle ; plaisirs du manger et du boire, plaisirs de l'amour, jouissance attachée au port d'un beau vêtement, l'âme éprise de vérité doit renoncer à toutes ces formes de l'attachement aux réalités sensibles et éphémères67. Aussi pour le commun des mortels, cette existence à l'écart des réalités matérielles, à l'écart des préoccupations sans envergure de l'existence quotidienne, se présente comme une espèce de mort avant l'heure ; c'est ce que Simmias fait plaisamment remarquer à Socrate qui vient d'assimiler la vie du philosophe à une sorte d’apprentissage de la mort :

- 68 *Phédon* 64 b.

« La foule en t'entendant parler ainsi trouverait qu'on a bien raison d'attaquer ceux qui font de la philosophie, à quoi feraient chorus sans réserve les gens de chez nous : c'est la pure vérité, dirait-elle, ceux qui font de la philosophie sont des gens en mal de mort, et, s'il est une chose dont elle se doute bien, c'est que tel est justement le sort qu'ils méritent »68.

- 69 *Théétète* 174 a.
- 70 *Théétète* 174 b.

57Réflexion qu'il est douloureux d’entendre lorsqu'on songe qu'elle s'adresse à Socrate, victime de l'incompréhension des Athéniens. Mais, il faut bien le reconnaître, comment l’homme collectif pourrait-il apprécier le sens de l'effort philosophique, comment pourrait-il accorder à la μελέτη θανάτου, une valeur positive ? La distance est trop grande entre la conscience éveillée, inquiète, exigeante, avide de certitude et la conscience somnolente, routinière, satisfaite, axée sur des valeurs d'utilité, de succès, de bonheur facile. Si le philosophe regarde vers la mort parce que, comme nous le verrons, la mort est passage, accession à la plénitude de la vie dans la contemplation de la vérité, l'homme commun détourne ses regards de la mort parce qu'elle est pour lui le terme brutal opposé à tous ses désirs, à tous ses espoirs, à tous ses projets. A celui qui accorde la plus grande valeur au sensible, au charnel, la mort représente le malheur suprême, l'échec définitif de ses raisons de vivre. De la part de l'homme commun, le philosophe ne peut recueillir que moqueries et mépris, de même que Thalès, l'astronome tombé dans le puits, ne pouvait que s'attirer les railleries de la servante thrace69,

éternelle anecdote qui préfigure bien le sort réservé au philosophe, dans la suite des temps, de Socrate à Giordano Bruno et à Spinoza : « Cette raillerie vaut contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher »70.

58Du *Phédon* au *Théétète,* c'est le même esprit qui anime Platon dans son portrait du philosophe. Dans le *Théétète,* comme dans le *Phédon,* l'accent est porté sur le renoncement du philosophe, sur son retrait hors du bruit, de la vaine agitation et des préoccupations stériles de l'humanité. Nous voyons le philosophe se désolidariser complètement d'une humanité qui ne vit que de chicanes, d'honneurs éphémères et de la recherche des biens matériels. Le même élan, la même foi en la supériorité absolue des valeurs spirituelles, qui poussait l'âme à refuser le corps la conduit à refuser la cité humaine. Cet élan, Platon le caractérise comme un effort de tout l'être pour incarner, dans la mesure de ses moyens, l'infinie pureté et la perfection absolue de Dieu. En cette imitation de la divinité, consiste l'accession à la liberté authentique :

- 71 *Théétète* 176 bc.

« L'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or, on s'assimile en devenant juste (δίϰαιος) et saint (ὅσιος) dans la clarté de l'esprit (μετὰ φρονήσεως).. La vérité, la voici. Dieu n'est sous aucun rapport et d'aucune façon injuste : il est au contraire suprêmement juste, et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui, à son exemple, est devenu le plus juste possible »71.

- 72 Cf. Diès : *La religion de Platon* dans : *Autour de Platon* (II, p 593-602)

59On ne peut mieux affirmer que l'effort de vie philosophique, l'ascèse, la μελέτη θανάτου, consiste à s'évader hors de la sphère du relatif pour s'élever jusqu'à la saisie de l'absolu. Mais cette élévation de l'âme vers Dieu n'a pas une signification simplement intellectuelle. Elle engage toute l'existence morale. Une fois de plus, nous nous retrouvons en présence de la double dimension de l'ascèse platonicienne : la rigueur de la pensée est indissociable de la pureté des mœurs. C'est ce que Mgr. Diès a si nettement mis en valeur : « Se tourner vers Dieu, c'est se détourner du monde, en ce qu'il a de sensuel et de paralysant pour l'esprit. Mais ce n'est point se détourner des obligations qui s'imposent à qui est dans ce monde, et ce n'est point non plus renoncer au devoir personnel de chercher, de penser, de juger... Volonté droite, pensée claire, conscience de sa nature d'homme et de ses fonctions sociales, voilà ce que Platon met à la place de l'ascétisme aveugle que certaines interprétations modernes s'acharnent à lui prêter, et du mysticisme plus que trouble des orphéotélestes et des charlatans qu'il n'a cessé de dénoncer »72.

60Or il est bon de souligner qu'en proposant à ses lecteurs un tel projet ascétique et mystique, Platon est loin de sombrer dans l'optimisme facile que lui prête, trop souvent, une critique, non moins facile, de l'idéalisme. Le Socrate du *Théétète* n'hésite pas à le reconnaître :

- 73 *Théétète 176 a.*

« Il est impossible que le mal disparaisse, car il y aura toujours, nécessairement, un contraire du bien »73.

61Cet aveu limite singulièrement et cruellement l'aspiration à la θεωρία, en ce bas monde. Aussi longtemps que l'âme restera tant soit peu solidaire du corps et du monde de la relativité sa connaissance et son expérience du bien seront foncièrement relatives et imparfaites. Il n'y a donc d'espoir que dans la mort, si celle-ci débouche dans l'immortalité de l'esprit à jamais désincarné. On voit donc que tout le projet de l'existence philosophique est en suspens sur la question du sens de la mort, intrinsèquement liée au problème de l'immortalité de l'âme. Il nous faut donc examiner maintenant les voies par lesquelles Platon s'efforce de prouver l'immortalité de l'âme et, par là, de justifier l'attitude du philosophe dans la vie et en face de la mort.

# III. L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

62Affirmée sur un mode mythique, dans le *Gorgias,* l'immortalité de l'âme fait l'objet d'un essai de démonstration rationnelle dans le *Phédon,* dans le *Phèdre* et dans la *République.* Il s'agit bien d'une tentative et Platon prend soin de nous en avertir par la bouche de Simmias. Il lui fait proférer une opinion que Socrate ne désavoue pas.

- 74 *Phédon* 85 c.

« Mon avis à moi, Socrate, sur les questions de ce genre, et sans doute est-ce aussi le tien, c'est qu'une connaissance certaine en est dans la vie présente, sinon chose impossible, du moins d'une extrême difficulté »74.

63Et Simmias, dans l'incertitude où le laisse l'argumentation de Socrate, s'accroche à la tradition religieuse comme à un fragile radeau sur lequel il peut se risquer à faire la traversée de la vie (διαπλεῦσαι τὸν βίον). La même attitude se rencontre dans la VIIe Lettre de Platon.

- 75 *Lettre VII,* 355 a.

« Il faut croire vraiment à ces vieilles et saintes traditions qui nous révèlent l'immortalité de l'âme, l'existence de jugements et de terribles châtiments à subir quand elle sera affranchie de son corps »75.

64Nous avons noté d'autre part l'insistance que met Platon à utiliser le langage du mythe dès qu'il aborde des thèmes eschatologiques et nous en avons conclu, à la suite de Brochard, que de pareils thèmes relevaient purement et simplement de la δόξα. Nous pouvons donc maintenant présenter les « preuves » du *Phédon,* du *Phèdre* et de la *République* comme un effort de la réflexion platonicienne pour passer d'une connaissance fondée sur l'opinion à une connaissance certaine, fondée

uniquement sur la raison. Mais nous verrons aussi que les raisons de croire à la survie de l'âme, avancées par Platon, sont loin d'être apodictiques et de satisfaire pleinement les exigences de rationalité des interlocuteurs de Socrate. Nous serons ainsi forcés de constater que l'ascèse platonicienne est, en définitive, motivée par un acte de foi qui dépasse tous les chemins frayés par la raison humaine.

- 76 *Platon, Studien,* Berlin, 1850-1860
- 77 Rodier : *Les preuves de l'immortalité d'après le* « *Phédon* » in : *Études de Philosophie grecque,* Pa (...)

65A la suite de Bonitz76, Georges Rodier a déterminé quatre preuves de l'immortalité de l'âme d'après le *Phédon :* la preuve par la génération des contraires, la preuve par la réminiscence, la preuve par la parenté avec les Idées, enfin la preuve par la participation à l'Idée de vie77. Nous allons les examiner successivement.

- 78 Héraclite : cf. Fr. 25 : « Le feu vit la mort de l'air et l'air vit la mort du feu ; l'eau vit la (...)
- 79 Rodier : *op. cit.,* p. 141.

66La première preuve repose sur une conception cyclique du Temps déjà représentée par Héraclite, par Empédocle et probablement par les Pythagoriciens. Selon cette conception, le devenir, engendré par la roue du temps, est fait de l'éternelle génération des contraires, naissance, vie, mort, renaissance, chemin qui monte et chemin qui descend78, aspiration vivifiante de l'amour, expiration exténuante de la haine. Mais chez Platon, cette dualité rythmique est tout le contraire d'une antilogie : les termes qui s’opposent ne sont pas fermés sur eux-mêmes et sont bien loin de s'exclure. Platon s'efforce de concilier l'évidence du mobilisme avec l'exigence de la substance. S'il y a changement, il y a aussi permanence. S’il y a mort, s'il y a vie, il y a aussi une substance qui reçoit tour à tour ces deux prédicats. Mais de quelle substance s'agit-il ? Rodier insiste sur l'incertitude et l'ambiguïté de la réponse platonicienne. Ce n'est pas l'homme total, corps et âme, qui subit l'alternance de la vie et de la mort. Platon ne dit nulle part en effet, que le même individu revive avec la même âme dans le même corps. D'autre part, le sujet permanent de la vie et de la mort ne peut être l'âme puisque celle-ci, selon la quatrième preuve, se définit de façon essentielle par la vie. En définitive, comme le montre Rodier, cette preuve n'aurait de valeur que si elle faisait appel à la théorie des Idées, mais du coup la troisième preuve la rend inutile79.

- 80 *Ménon* 82 *sq.*
- 81 *Phédon* 72 e-75 c.
- 82 Introduction à l'édition du *Phédon* (coll. Budé), p. XXIX. Déjà nous apparaît ici le caractère indi (...)

67La seconde preuve développée par Platon met en jeu le thème de la réminiscence et par là nous conduit à l'idée d'une pré-vie au cours de laquelle l'âme s'est instruite dans la contemplation des Idées. De cette

préexistence et de cette merveilleuse vision, l'âme se souvient lors de son incarnation ; ou du moins, c'est un souvenir qui peut s'éveiller sous certaines conditions. C'est ainsi que la maïeutique socratique, par un habile jeu de questions, peut opérer une véritable anamnèse. Le *Ménon* nous en fournit un exemple particulièrement suggestif, lorsque le jeune esclave, adroitement questionné par Socrate, en vient à construire un carré double d'un carré donné, et cela sans avoir jamais étudié la géométrie80. Le *Phédon* développe une longue réflexion sur les conditions de la réminiscence, qui n'est pas sans préfigurer certains aspects de la théorie psychologique de l'association des idées81. Platon montre fort bien que le ressouvenir peut être engendré tout autant par le dissemblable que par le semblable. Je peux, par exemple, retrouver l'Idée de l'Égal à partir de réalités matérielles qui me paraissent égales ; mais tout aussi bien l'inégalité, perçue au contact des objets, réveille en moi, comme une exigence, la nécessité de l'Égalité pure et immuable. En définitive, l'accent est porté sur la connaissance par le dissemblable, puisque la perception sensible ne peut jamais nous fournir le moindre exemple d'une parfaite égalité. Comme le note Léon Robin : « même dans le cas des semblables, c'est le sentiment d'une différence ou d'une déficience qui provoque le ressouvenir »82.

- 83 Rodier : *Sur l'évolution de la dialectique de Platon,* in : *op. cit.,* p. 54-55
- 84 *Phédon* 76 e.
- 85 Rodier : *op. cit.,* p. 55.
- 86 *République* V, 478 c, cité par Rodier, note 3, p. 55.

68L'idée d'une pré-vie de l'âme n'appartient pas en propre à Platon. On la rencontre chez les théologiens, les mystiques (orphiques et pythagoriciens) et les philosophes (notamment Empédocle) qui enseignent la transmigration des âmes. Mais chez Platon, ainsi que l'a bien montré Rodier, la pré-vie impliquée dans la réminiscence devient un élément indispensable à la théorie générale de la connaissance83. Réminiscence et existence des Idées sont les deux articulations indissociables de cette théorie. Et Platon prend d'ailleurs bien soin de nous avertir qu'on ne peut rejeter la réminiscence, sans rejeter du même coup la théorie des Idées84. Connaître, c'est se rappeler, c'est retrouver la trace d'une expérience transcendante « dans laquelle ont été donnés et aperçus clairement les rapports nécessaires des notions »85. En cette clarté de la première vision repose toute la supériorité de la science par rapport à l'opinion86. Si l'esprit humain peut développer une science qui est l'expression même de l'intelligible, c'est qu'il a déjà contemplé cet intelligible. Savoir, au sens le plus fort, c'est renouer avec le passé, c'est récupérer une expérience capitale sombrée dans l'inconscience.

- 87 Rodier : *op. cit..* p. 143.

69Appliqué au problème de l'immortalité de l'âme, l'argument tiré de la réminiscence ne se suffit pas à lui-même. Il prouve bien la nécessité d'admettre une pré-vie mais il ne nous oblige pas à croire en la survie.

Pour atteindre cet objectif, il doit se combiner avec la première preuve : la pré-vie n'est gage de survie que si la vie, à travers la mort, engendre la renaissance. Rodier synthétise de la façon suivante les deux premiers arguments avancés par le *Phédon* : « D'après la loi générale du devenir, l'état de l'âme après la vie corporelle est semblable à l'état qui a précédé celle-ci. Or la doctrine des Idées implique que l'âme, antérieurement à son union avec le corps, a contemplé le monde intelligible. Il doit donc en être de même après la mort »87.

70Cependant, même si ces deux arguments confluent en une seule preuve, celle-ci s'avère insuffisante car elle n'entraîne aucunement la certitude que l'âme est une réalité d'ordre spirituel. La spiritualité de l'âme, dans le système de pensée platonicien, ne peut être prouvée que si l'on parvient à dégager la parenté de l'âme avec les Idées. C'est à quoi vont s'employer les deux derniers arguments du *Phédon.*

- 88 *République* VI, 508 ab : « De tous les organes des sens, l'œil est, je pense, celui qui tient le pl (...)
- 89 *Phédon* 66 c.

71La parenté de l'âme avec les Idées s'établit à partir du principe selon lequel le semblable est connu par le semblable. L'âme ayant la faculté (νοῦς) de percevoir l'intelligible, il faut bien que, d'une certaine façon, elle possède en elle-même une intelligibilité qui l'apparente à son objet. Il en va de l'âme comme de l'œil qui ne pourrait percevoir la clarté du jour s'il ne possédait en lui quelque chose de cette clarté88 ; L'activité intellectuelle de l'âme serait non seulement inexplicable mais impossible si l'âme était totalement étrangère aux Idées. En effet l'activité intellectuelle consistant à se représenter les Idées, cette fonction serait impraticable si l'âme ne portait en elle une certaine similitude avec l'Idée : le totalement imparfait ne saurait concevoir le parfait ; le totalement relatif ne saurait concevoir l'absolu. D'autre part, la purification par la pratique du bon, du juste etc. et par l'exercice de la beauté serait, pour la même raison, rendue impossible. Autrement dit, la transcendance de l'Idée ne peut se révéler à l'âme qu'en vertu de son immanence. Il faut que l'âme soit déjà (et dans son essence) possédée par l'Etre pour qu'elle puisse s'acheminer vers Lui, se mettre en chasse : τοῦ ὄντος θήραν89.

- 90 *Phédon* 66 c.

72La parenté de l'âme avec l'Idée suppose naturellement une communauté de caractères. L'âme partage avec l'Idée le privilège de l'unité, de la simplicité, de la supériorité à l'égard de la matière. La simplicité de son essence entraîne nécessairement son immortalité ; seul, évidemment le composé peut se décomposer : c'est le sort de toutes les réalités sensibles, en particulier du corps. Mais l'âme n'est pas une réalité sensible. Elle est invisible. Elle ne possède en elle aucun caractère matériel90.

- 91 Zeller : *La Philosophie des Grecs.* Trad. Fr 1884. Tome II, p. 247. Le point de vue de Zeller est r (...)
- 92 Rohde : *Psyché,* p. 484 L'auteur cite *Phédon* 79 b. 79 e, 80 ab.
- 93 *Phédon* 81 c - 83 d Rohde, *Psyché,* p. 486

73Mais si l'âme est apparentée (συγγένης) à l'Idée, elle ne se confond cependant pas avec celle-ci. Telle est du moins l'opinion de Zeller91 pour qui l'âme et l'Idée manifestent des différences irréductibles : à la première appartiennent la génération, l'individualité et la dépendance à l'égard de l'Idée ; à la seconde, l'éternité, l'universalité, l'existence inconditionnée. Le même point de vue se retrouve chez Rohde : « L'âme est une essence purement spirituelle, il n'y a rien en elle de ce qui est matériel, de l'*espace* dans lequel le devenir est moulé en copies grossières de l'être. Elle est incorporelle ; elle appartient au règne de l'*invisible...* Elle n'est pas une des Idées ; elle semble bien plutôt participer à une Idée, celle de la Vie, de la même manière que les phénomènes participent à leurs Idées. Mais, plus que quoi que ce soit d'autre en dehors de ce qui est Idée, elle s'approche du règne des Idées éternelles ; de toutes les choses du monde, elle est celle qui *ressemble* le plus à l'Idée »92. Et Rohde insiste, en contre-partie, sur la participation de l'âme au devenir, sur son imperfection et son impureté, conséquences de son incarnation : « Par son union avec le corps, l'âme peut être souillée... Loin d'être immuable comme les Idées, dont elle est parente, mais avec qui elle ne se confond pas, elle peut dégénérer du tout au tout. Les mauvaises influences du corps pénètrent en elle, de telle sorte que, par l'effet de ce fâcheux voisinage, elle, l'être éternel et immatériel, peut être envahie par quelque chose d'analogue au corps »93.

- 94 Rodier : *op. cit.,* p. 140-151.

74Aux opinions de Zeller et de Rohde, Georges Rodier oppose une critique subtile qui aboutit à identifier l'âme à l'Idée94. Il reprend l'un après l'autre chacun des points sensibles sur lesquels l'âme paraît différer de l'Idée et il montre que cette différence n'a pas l'importance qu'on lui accorde généralement, car ou bien elle est illusoire et résulte d'une analyse incomplète ou bien elle ne porte par sur l'essence de l'âme ou de l'Idée. Nous allons le suivre rapidement dans sa démonstration.

75A l'éternité de l'Idée, on oppose toujours la génération de l'âme. Mais Rodier fait remarquer qu'il y a bien au niveau de l'Idée une génération, mais qu'il s'agit d'une génération logique (celle dont la dialectique descendante épousera les articulations). Il observe ensuite que ce type de génération s'applique non seulement aux Idées, mais tout aussi bien à l'âme dont il garantit l'immortalité.

76Rodier aborde ensuite le problème soulevé par l'opposition de l'Idée et de l'individualité de l'âme et cherche à montrer qu'il ne s'agit là que d'une apparence d'opposition. « En effet, remarque-t-il, les Idées qui possèdent au plus haut degré le mouvement, la vie et la pensée sont nécessairement douées de personnalité et de conscience. D'autre part,

l'universalité est bien loin d’être le caractère fondamental des Idées ». L'Idée n'est générale que parce qu'elle est simple. Plus elle est simple, plus elle est générale. De ce point de vue, l'âme apparaît seulement comme une Idée moins simple, plus complexe et, partant, moins générale, plus individualisée que les autres Idées.

- 95 *Id. ibid.,* p. 150.

77Enfin, pour ce qui est de l'influence du corps sur l’âme, « elle ne semble pas atteindre l’âme proprement dite, la raison, qui seule doit être tenue pour identique à l'Idée et immortelle »95

- 96 Cf. *République* X, 609 d et 611 b
- 97 Rodier : *op. cit.,* p. 147-148.

78Nous avouerons, pour notre part, que ce dernier point de l'argumentation de Rodier ne nous laisse pas entièrement satisfait. Il semble difficilement conciliable avec les expressions très fortes par lesquelles Platon souligne l'offensive menée par le corps contre l'âme. Même si l'immortalité n'est pas supprimée par le mal, comme le montrera bien la *République*96*,* il faut bien admettre qu'en certains cas, le mal atteint l'âme jusqu'en son essence puisqu'elle est alors vouée, dans l'au-delà, à un châtiment éternel. N'est-il pas en effet contraire à l'essence de l'Idée d'être dépossédée de sa destination naturelle qui est d’exprimer la vérité ? Si l'âme était une Idée, comment pourrait-elle être amenée à renoncer à son intégration hiérarchique dans un système d'intelligibles se déroulant tout entier dans la clarté du Bien ? Ces difficultés soulevées par l'eschatologie platonicienne, Rodier est bien loin de les ignorer ; il va même jusqu'à parler, à leur propos, d'*incohérences* et il ajoute : « Platon ne pouvait guère les éviter. L'incarnation et ses conséquences restent, dans sa doctrine, un mystère. D'une part, en effet, sa conception de l'Idée-âme et de l'âme-Idée aboutissait logiquement au monadisme ; d'autre part, l'opposition radicale qu'il avait établie entre le sensible et l'intelligible, et qui servait de base à la théorie des Idées, impliquait le dualisme qui est toujours resté l'un des caractères essentiels de la spéculation platonicienne »97.

79En définitive l'interprétation de Rodier reste en suspens sur un mystère qu'elle ne parvient pas à assimiler. Les interprétations de Zeller et de Rohde semblent contredire la logique même de la théorie platonicienne des Idées. Celle de Rodier demeure en conflit avec tout un fonds de croyances et de mythes auxquels Platon reste obstinément fidèle. Mais peut-être cette divergence des interprètes de Platon ne fait-elle que souligner vigoureusement la distension, au sein du platonisme, entre l'exigence rationnelle de l'Unité idéale et l'expérience spirituelle de la dualité. Cette tension, cette bipolarité insurmontable font du platonisme une logique compromise par la mystique et une mystique endiguée par la logique. C’est précisément sur un problème comme celui de l'immortalité de l'âme que la logique et le sentiment religieux s'avèrent inconciliables, car il s'agit d'un problème-frontière, aux limites de la foi et de la raison.

Or si la raison nous apparaît bien, chez Platon, comme l'auxiliaire de la foi, nous dirions volontiers que c'est un auxiliaire trop entreprenant, qui accomplit plus qu'on ne lui demande. En assimilant, en effet, l'âme à l'Idée, suivant la logique même de son système, Platon rend inexplicable le châtiment de l'âme exigé non seulement par le sentiment religieux mais par l'aspiration de l'homme à une justice infaillible.

- 98 Rodier : *op. cit.,* p. 151.

80Quoi qu'il en soit de ces difficultés, la parenté de l'âme avec les Idées nous apporte une preuve valable de l'immortalité. C'est même, comme dit Rodier : « la première preuve rigoureuse que nous rencontrions dans le *Phédon* »98. C'est sur elle, nous l'avons vu, que reposent la preuve par la génération des contraires et la preuve par la réminiscence. Il en va de même de la dernière preuve qu'il nous reste à examiner ; celle qui tend à déduire l'immortalité du caractère essentiel de l'âme, la vie.

81Cet argument met en jeu le principe d'après lequel les contraires s'excluent absolument. La vie exclut la mort comme le chaud (en soi) exclut le froid (en soi). L'âme, participant à l'Idée ou identifiée à elle, possède la vie comme caractère essentiel. Elle ne saurait donc renoncer à celui-ci sans perdre, du même coup, son essence.

- 99 Rodier : *op. cit.,* p. 153.

82Pris en lui-même, cet argument est loin d'être péremptoire. Pourquoi, en effet, l'âme ne pourrait-elle mourir et cesser d'être âme dans l'instant même de sa mort. L'âme subirait un sort analogue à celui de la neige qui, sous l'action de la chaleur, perd son caractère essentiel, le froid, et cesse d'être neige en fondant. Pour que cette mésaventure ne se produise pas, chez l'âme, il faut regarder celle-ci non comme un simple attribut du sujet qui serait l'homme total, mais comme une réalité en soi, c'est-à-dire une idée. Ainsi la quatrième preuve du *Phédon* ne tire sa valeur que de la troisième dont elle constitue, selon l'expression de Rodier : « un simple corollaire »99.

- 100 Le sérieux et le caractère réaliste de la réflexion politique de Platon sont nettement dégagés par (...)

83Avec la *République,* la réflexion sur la nature et sur la destinée de l'âme s'inscrit dans un contexte très différent de celui du *Phédon.* La proximité de la mort n'est pas imminente et l'âme n'est pas confrontée seule à seul avec le sens de son existence. Elle ne se préoccupe pas exclusivement de son salut, elle ne se réfugie pas uniquement en elle-même, mais elle manifeste, au contraire, un souci très sérieux100 des réalités extérieures et en particulier des conditions de parfaite organisation et de parfait fonctionnement de la cité. Cependant, la théorie de l'âme, exposée dans le Xe Livre, ne se présente nullement comme un accessoire dans un ouvrage consacré à l'art du gouvernement. Elle en apparaît bien plutôt comme le couronnement.

- 101 *Introduction à l'édition de la République* (coll. Budé), p. CXVIII.
- 102 Léon Robin : *Platon.* Paris, Alcan, 1935, p. 181.

84Il ne faut pas oublier, en effet, que le point de départ du dialogue est une enquête sur la nature de la justice et sur les conditions de sa réalisation dans le monde. Or cette réflexion conduit tout naturellement à s'interroger sur le sort final de l'âme qui a pratiqué la justice et de celle qui l'a constamment violée. Aussi ne serons-nous pas surpris de voir que la *République* envisage le problème de l'immortalité de l'âme sous un angle beaucoup plus moral que métaphysique. La seule preuve qui appartienne en propre à la *République* est, comme nous allons le voir, un argument tiré des notions de justice et d'injustice. Cela ne signifie pourtant pas que Platon ait abandonné les positions soutenues dans le *Phédon.* Si elles ne font pas ici l'objet d'un nouvel examen, c'est, comme le pense Mgr. Diès que cet examen n'avait aucune raison d'être dans un tel dialogue et aurait constitué un véritable « contresens littéraire »101. Ce n'est toutefois pas l'opinion de Léon Robin qui pencherait plutôt en faveur d'un abandon des positions du *Phédon* par Platon lui-même au moment où il travaillait à la *République*102. A vrai dire, l'argumentation de Robin nous paraît assez mince. Elle repose essentiellement sur le passage suivant du Xe Livre :

- 103 *République* X, 608 d. Trad. Robin *in : op cit.,* p. 181

« As-tu, demande Socrate à Glaucon, l'impression que notre âme soit immortelle et que jamais elle ne soit détruite ? — Non (répond Glaucon), pas moi du moins ! Et toi, es-tu à même de le prétendre ?103 »

- 104 A. Diès : Introd. *République,* p. CXIX.

85Et Léon Robin commente immédiatement ce texte : « N'est-ce pas manière de dire que les raisons du *Phédon* sont désormais périmées ? » Or une telle conclusion nous paraît dépasser singulièrement les prémisses. Nous avons vu que Platon ne se faisait pas d'illusion sur la valeur apodictique des démonstrations du *Phédon* puisque les interlocuteurs de Socrate ne s'estiment pas parfaitement convaincus. Mais cela ne signifie pas que les preuves du *Phédon* soient dénuées de valeur ni même que Platon ait quelque raison de les abandonner. La question de Socrate à Glaucon est parfaitement normale et dégagée de tout sous-entendu et la réponse de Glaucon ne signifie pas autre chose que son contenu littéral. On peut donc s'en tenir à l'opinion de Mgr. Diès : la preuve morale apportée par la *République* constitue bien une nouveauté, mais celle-ci ne remet nullement en question les arguments du *Phédon.* Au contraire, la *République* fait allusion à de nombreux points de doctrine élaborés dans le *Phédon :* « parenté de l'âme avec l'intelligible et le divin, son emprisonnement actuel dans la boue pesante du corps, sa purification et sa libération progressives, sa presque absolue simplicité de nature défigurée par la vie corporelle et les passions et retrouvée peu à peu par une désincarnation qui se poursuit, de vie en vie, jusqu'à l'immatérialité parfaite »104.

- 105 *République* X, 609 a - 610 d.

86L'argument soutenu dans le Xe Livre de la *République* ne manque pas d'originalité. Platon s'efforce de montrer qu'aucun mal ne peut détruire l'âme, pas même le mal propre à l'âme, c'est-à-dire le vice105.

87Il y a en effet pour chaque chose un mal spécifique qui en entraîne fatalement la destruction :

  - 106 *République* X, 609 a.

« pour les yeux, l'ophtalmie ; pour tout le corps, la maladie ; pour le blé, la nielle ; pour le bois, la pourriture ; pour le cuivre et le fer, la rouille »106.

- 107 L'âme étant principe de vie. comme nous l'avons vu en étudiant le *Phédon,* le vice, s'il atteignait (...)

88Or si une réalité quelconque est capable de résister à son mal spécifique, quel autre mal pourrait désormais la faire périr ? Si le mal qui lui est propre n'entraîne pas sa corruption, à plus forte raison un mal étranger, extérieur à son essence, ne peut entraîner sa mort. Après cela, il ne reste plus à montrer que le vice ne détruit pas l'âme, c'est-à-dire n'entraîne pas la mort de l'individu107. Or c'est là une évidence du sens commun : chacun sait que le méchant, l'homme tyrannique, celui qui vit dans l'injustice, se porte fort bien. Le mal de l'âme ne s'achève pas dans la dissolution de l'âme d'avec le corps. A l'inverse, et en conséquence, le mal propre au corps, c'est-à-dire la maladie, l'accident mortel, ne peut provoquer la mort de l'âme. L'âme est donc immortelle.

- 108 Telle était l'opinion de Panaetius, selon le témoignage de Cicéron (*Tusculanes* I. 79). Cf. *Républi* (...)

89La faiblesse de cet argument s'impose immédiatement : pourquoi, dans l'ordre des réalités naturelles, l'âme ferait-elle exception à la règle commune qui veut que chaque chose soit détruite par son mal spécifique ? Ne pourrait-on pas affirmer avec autant de vraisemblance que le vice est la mort de l'âme108 ?

- 109 Ithurriague : *La croyance de Platon à l'immortalité et à la survie de l'âme humaine,* Paris, 1931, (...)
- 110 V. Jankélévitch : *Le Mal,* Grenoble, Arthaud, 1947, p. 75.

90Mais si la preuve de la *République* demeure discutable, elle n'en constitue pas moins une nouvelle façon d'affirmer que la destination naturelle de l'âme est le Bien : « le mal, pour elle, c'est le vice, comme son Bien c'est la vertu », note justement Jean Ithurriague avant de souligner la proximité qui s'établit entre la conception platonicienne du mal et la conception chrétienne du péché mortel109. Dans la doctrine chrétienne comme chez Platon, en effet, le mal ne détruit pas l'âme ; il la

laisse subsister tout en la privant de son accomplissement. Toutefois il ne faudrait pas pousser plus loin la comparaison. Platon et tous les autres moralistes grecs avec lui ont ignoré l'élément constitutif du péché, au sens judéo-chrétien, c'est-à-dire « l'idée de la perversion radicale du vouloir ». Comme le remarque V. Jankélévitch : « Ils n'avaient même pas de mot pour la désigner : ἁμαρτάνειν, σφάλλεσθαι, qui expriment le faux-pas, la glissade ou la déviation, sont des à-peu-près d'où est absente l'idée d'intentionnalité méchante »110. La conception platonicienne de l'αδικία n'a donc qu'un rapport très lointain avec le péché, comme la destinée même de la ψυχὴ n'a pas de commune mesure avec la vie surnaturelle de l'âme, présentée dans la doctrine chrétienne. Platon n'est pas un chrétien qui s'ignore, mais un grec du Ve siècle dont la vision du monde, si purifiée soit-elle, implique certaines constantes, certaines directions fondamentales de l'esprit grec. Platon ne pouvait s'y soustraire. Et ce serait l'appauvrir que de chercher à l'en dégager.

91De la « démonstration » de l'immortalité développée dans la *République,* découlent deux conséquences.

- 111 A. Diès : Introd. *République,* p. CXVIII. Cf. *République* X, 611 a.

92Tout d'abord, « le nombre des âmes existantes est constant : il ne peut diminuer puisqu'elles ne meurent pas ; il ne peut augmenter, car ce ne serait qu'au dépens des choses mortelles, et, dans ce cas, tout deviendrait finalement immortel »111. Cette dernière assertion peut surprendre. Elle se fonde sur l'intuition des proportions mathématiques. Si toutes les réalités du monde se partagent entre mortelles et immortelles, la quantité des unes ne peut varier qu'en proportion inverse des autres. Si, d'autre part, il s'agit de quantités finies, il est inévitable que l'augmentation constante et unilatérale des réalités immortelles finira par épuiser complètement le total des réalités mortelles.

93Mais peu importe, pour nous du moins, cette curieuse application du calcul proportionnel. La deuxième conséquence issue de l'affirmation de l'immortalité nous paraît beaucoup plus importante, beaucoup plus riche de développements possibles puisqu'elle va jusqu'à mettre en question ce que nous savons de la nature de l'âme.

- 112 *République* X, 611 b - 612 a.

94L'objection que Platon se fait à lui-même par la bouche de Socrate112 revient à ceci : l'âme est certainement immortelle, mais comment peut-on concilier son immortalité avec sa nature composite ? — Et la solution qu'il propose peut se résumer de la sorte : la nature composite de l'âme résulte de son intégration dans le corps, elle n'est en somme qu'une apparence liée à un mode d'observation nécessairement empirique. Tant que l'âme est incarnée et tant que nous, observateurs, sommes incarnés, nous ne pouvons avoir de l'âme qu'une connaissance très imparfaite, très grossière, extrêmement éloignée de la réalité authentique.

95Sur le caractère composite de l'âme humaine, la *République* développe une doctrine très précise. Le *Phédon* se contentait d'évoquer la partie la plus spirituelle de l'âme (νοῦς) mais la plupart du temps, l'âme était considérée globalement (ψυχὴ) et c'était à cette totalité qu'appartenait l'immortalité. La *République* semble se détacher de cette vision synthétique. Elle procède à une analyse psychologique très réaliste et très poussée. C'est le même regard qui observe à la fois la cité, avec ses institutions décadentes, et l'âme humaine avec la meute déchaînée de ses désirs. Et c'est le même esprit, en quête d'une thérapeutique infaillible, qui recherche les conditions d'implantation et d'épanouissement de la justice (δικαιοσύνη) dans la cité et dans l'âme humaine.

- 113 *République* IV, 436 bc.

« Il est évident que le même sujet ne peut pas, en même temps, faire et souffrir des choses contraires dans la même partie de lui-même et relativement au même objet ; de sorte que, si nous découvrons ici des effets contraires, nous saurons qu'ils ne relèvent pas d'un principe unique mais de plusieurs »113.

- 114 Cf. *République* IV, 440 e : « quand il s'élève une sédition dans l'âme, elle (la colère) prend les (...)

96Au terme de ce processus logique, qui anticipe singulièrement sur les fameuses méthodes de Stuart-Mill, Platon va distinguer dans l'âme de l'individu trois principes nettement caractérisés : la raison (τ ὸ λογιστικόν), la colère (τὸ θυμοειδές) et la concupiscence (ἀλογιστόν τε καὶ επιθυμητικόν). Ces principes diffèrent par leur objet. La raison est la partie de l'âme qui recherche la connaissance selon la voie ouverte par le τὸ λογίζεσθαι. La colère, alliée de la raison, est un sentiment d'indignation morale en face du mal114. Enfin la concupiscence correspond à la région de l'âme la plus profondément incarnée, toute tendue vers la satisfaction des désirs sensibles.

- 115 *République* IV, 440 e - 441 a.

97Ce qui est remarquable, c'est qu'on retrouve, grossie au niveau de la cité, la même tripartition, qui répond, semble-t-il, à une exigence d'équilibre, d'harmonie, de rythme, très profondément ancrée dans l'esprit de Platon. Aux trois ordres de l'État : magistrats, guerriers et mercenaires, correspondent les trois zones fonctionnelles de l'âme : la raison, la colère et la concupiscence115. Ces trois éléments de la ψυχὴ animeront respectivement trois catégories d'individus : l'homme aristocratique, l'homme démocratique et l'homme tyrannique. Il y a donc correspondance très étroite, terme à terme, entre l'âme et la cité. De part et d'autre c'est la même structure essentielle qui s'impose, le même rythme ternaire. L'âme est un micro-organisme, la cité un macro-organisme mais tous deux sont soumis aux mêmes lois de fonctionnement et leur destinée, dans le temps et l'espace, se confond.

- 116 *République* X, 611 ab.

98Pour sauvegarder l'immortalité, il faut donc reconnaître, comme Socrate nous y invite, que « l'âme en sa véritable nature (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει) » n’est pas « une sorte d'être formé d'une foule de parties variées, diverses et différentes entre elles ». Ou mieux, qu'il s'agit d'un assemblage parfait (τῇ καλλίστῃ συνθέσει)116.

- 117 *République* X, 611 c
- 118 *id.,* 612 a.

99Or la perfection de cet ensemble que nous appelons âme échappe complètement au regard empirique — nous dirions aujourd'hui à l'investigation du psychotechnicien ou du psychanalyste. A l’empiriste, l'âme apparaît comme le monstrueux Glaucos confondu, dans son lit sous-marin, avec les algues et les coquillages qui le recouvrent. Pour la découvrir selon sa véritable nature, il faut la penser avec le pur regard de l’esprit117 ; il faut la déblayer de toutes les influences corporelles qui l'encombrent et la défigurent et ne la considérer que dans son orientation fondamentale, dans son amour de la vérité (εἰς την φιλοσοφίαν αὐτῆς)118.

100Envisagée dans sa dimension de vérité, dans sa participation intime à la divinité (τῳ θείῳ) à l'immortalité (τῳ ἀθανάτῳ) et à l'éternité (τῷ ἀεί ὄντι), l'âme se révélera dans l'authenticité de son essence.

- 119 *id.,* 612 a.

« C'est alors qu'on verra sa véritable nature, si elle est simple ou composée, en quoi elle consiste et comment elle est »119.

101Jusque là notre connaissance, limitée par la réalité matérielle, ne saurait être que provisoire. Ainsi, au terme de la *République,* Platon reconnaît-il que toute sa science de l'âme (et de la cité — car nous devons rester jusqu'au bout fidèles à l'équivalence des deux termes) ne constitue pas une ἐπιστήμη, mais une δόξα : impressionnante leçon d'humilité qui vient conclure l’un des plus volumineux ouvrages de Platon et des plus riches en fait de connaissances précises et d'analyses fécondes.

- 120 Diès pense que les deux ouvrages ont bien pu être rédigés en même temps. (Introd. *République,* p. C (...)

102Que la science de l'âme s'élabore dans le monde de l'opinion, cela nous permet de comprendre pourquoi elle nous est présentée uniquement sous la forme d'un mythe dans le *Phèdre.* Bien qu'il soit impossible de déterminer avec certitude si le *Phèdre* a été écrit immédiatement avant ou immédiatement après la *République*120, il est certain que la doctrine de l'âme proposée par le *Phèdre* paraît plus sûre d'elle-même. La doctrine de la tripartition y prend une allure beaucoup plus affirmative, tout en se donnant simplement pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une

connaissance purement humaine, une connaissance approchée, analogique.

- 121 *Phèdre* 246 a.

« Quant à ce qui est de la nature de l'âme, voici ce qu'il faut en dire : la caractériser, c'est l'affaire d'une exposition entièrement, absolument divine et fort étendue ; mais en donner une image, l'affaire d'un exposé humain el de moindres proportions ; en conséquence, c'est ainsi que nous devons parler »121

103Suit alors le fameux mythe de l'attelage ailé, l'un des plus célèbres dans l'œuvre de Platon. L'âme, celle des dieux comme celle des hommes, y est conçue comme une unité dynamique réunissant un cocher et deux chevaux, le tout porté par des ailes. La valeur de l'attelage varie considérablement lorsqu'on passe des dieux aux hommes. Les chevaux des dieux sont en tous points excellents. L'attelage humain comporte un cheval rétif —-et c'est là, à vrai dire, toute la différence entre les dieux et les hommes, et l'origine même de la destinée humaine. L'attelage divin, parfaitement équilibré, est entraîné d'un vol infaillible vers des hauteurs d'où il peut surplomber le monde entier. A cette altitude, le regard divin se porte uniquement vers les Idées éternelles ; il s'emplit de la contemplation de la Justice, de la Sagesse ; il assimile une science parfaite (ἐπιστήμη) de la réalité en soi. Quant aux âmes dont l'attelage est dépareillé, elles connaissent un sort bien différent. Préoccupé de maintenir son équipage en équilibre, le cocher est tout entier attentif à la manœuvre. Il n'a pas le loisir de contempler le spectacle dont jouissent les âmes divines. Il est, en conséquence, non seulement privé de la plus grande partie de cette vision, mais en outre, l'attention qu'il porte à son attelage n'empêche pas celui-ci de dévier, de perdre l'équilibre dans un désordre indescriptible et de tomber dans l'espace, de briser ses ailes et de choir lamentablement sur la terre.

104Le symbolisme est très clair sous cette apparente fantaisie. Le cocher, chargé de diriger la totalité de l'âme et destiné à la contemplation des Idées, représente bien l'esprit, la raison (νοῦς) ; le cheval docile, allié de la raison, c'est le θύμος, l'énergie d'une volonté tendue vers le Bien ; enfin, le cheval rétif incarne l'ἐπιθυμία, toute la vitalité profonde et exigeante des instincts. Chez les dieux, il y a une unité parfaite de ces trois éléments et, par suite, absence de conflit ; chez les hommes, l'instinct est en perpétuelle révolte contre l'esprit et la violence de son déchaînement entraîne la chute finale de l'âme et son enlisement dans la matière.

- 122 Nous verrons en effet que selon la doctrine de l'immortalité soutenue par le *Phèdre,* l'âme est ine (...)
- 123 Ce destin est clairement symbolisé par les décisions d'Adrastée (*Phèdre* 248 c).

105Notons bien que cette malheureuse destinée de l'âme humaine est entièrement commandée par la nécessité. Le cocher n'a pas choisi ses chevaux. Ceux-ci lui ont été attribués de toute éternité122. Dès lors, la différence entre la conception platonicienne et la conception judéo-chrétienne de la chute originelle s'impose nettement : l'âme humaine du *Phèdre* n'est pas située en face d'un choix qui engage sa seule liberté. Elle ne se révolte pas contre la volonté de Dieu. Elle ne choisit pas le mal contre le bien. Elle se contente de céder à sa pesanteur naturelle. Sa destinée est un destin123 — tout au moins jusqu'au moment de son incarnation. En effet, une fois incarnée, il dépendra de ses efforts qu'elle retrouve, avec ses ailes, le chemin de la patrie perdue. Mais nous touchons ici à un problème eschatologique que nous examinerons en rapport avec l'eschatologie du *Phédon* et de la *République.* Il nous reste auparavant à étudier la doctrine de l'immortalité de l'âme contenue dans le *Phèdre.* L'immortalité de l'âme s'établit dans le *Phèdre* à partir d'un caractère proprement essentiel, l'automotricité.

- 124 *Phèdre* 245 c.

« Ce qui se meut soi-même est immortel, au lieu que, pour ce qui, moteur d'autre chose, est mû par autre chose, la cessation de son mouvement est la cessation de son existence. Il n'y a dès lors que ce qui se meut soi-même qui, du fait qu'il ne se délaisse pas soi-même, ne finit jamais d'être en mouvement ; mais en outre il est pour tout ce qui est encore mû, une source et un principe de mouvement »124.

106Ainsi envisagée, l'immortalité est éternité : l'âme n'est pas créée, comme le soutiendra plus tard le *Timée,* elle ne vient pas à l'être par génération, mais elle est par elle-même. L'âme est un principe, c'est-à-dire une réalité avant laquelle il n'est rien, ainsi que Platon le souligne dans le même passage :

- 125 *Phèdre* 245 cd.

« Or un principe est chose inengendrée. car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien ; si en effet il commençait d'être à partir de quelque chose, il n'aurait pas commencement d'existence à partir d'un principe »125.

107L'âme n'a donc ni commencement ni fin. Elle ne pourrait en effet se défaire de sa motricité sans perdre, en même temps, son essence et cesser d'être une âme.

108Cette argumentation appelle plusieurs remarques.

109Tout d'abord, nous semble-t-il, elle conserve un caractère purement hypothétique, car s'il est logique d'admettre qu'un être capable de se donner le mouvement est aussi capable de le conserver éternellement, encore faut-il prouver que l'âme humaine est justement un tel être ; or

Platon se contente purement et simplement d'affirmer l'automotricité de l'âme. Il n’en donne aucune preuve. Il n'en fournit pas même un exemple. L'âme est animée, mais pourquoi ne tiendrait-elle pas son mouvement de Dieu lui-même, de la même façon que le corps tient son mouvement de l’âme ?

110Admettons toutefois que l'âme se donne dans le mouvement. Elle se donne aussi l'être, dans une éternelle simultanéité. Mais si elle se crée elle-même, pourquoi se crée-t-elle imparfaite ? Pourquoi se donne-t-elle un cheval rétif ou un cocher maladroit ? Faut-il faire intervenir le hasard ? Solution de facilité. Dira-t-on que l'âme est un simple fait sans prémisses ? C'est renoncer à une explication.

- 126 Dans l'esprit de saint Thomas, Fénelon écrit fort justement : « être par soi-même, être nécessaire (...)

111La définition de l’âme comme d'un être par soi s'applique beaucoup moins à l'âme humaine qu'à l'essence divine dans la théologie thomiste où nous voyons que l'*ens in se per se* possède nécessairement la plénitude de l'être, c'est-à-dire l'infinité, la perfection, la simplicité, l'unité, l'immutabilité, l'éternité, l'omnipotence126.

112Accorder à l'âme l’Etre par soi et l’éternité revient à l'identifier à Dieu. Mais alors comment concilier cette détermination de l'essence de l'âme avec la pluralité des âmes ? L'analyse thomiste, prolongeant la théologie d'Aristote, va plus loin que l'analyse platonicienne dans la compréhension de l'Etre-par-soi lorsqu'elle lui attribue l'infinité. Si l'âme est-par elle-même, elle ne peut qu'être unique : la toute-puissance qui se donne l'être est nécessairement infinie.

113Si donc le *Phèdre* ne parvient pas à établir de l'immortalité de l'âme une démonstration à l’abri de toute critique, la notion nouvelle qu'il introduit d'un être-par-soi fraye la voie à la spéculation théologique monothéiste.

114Avant d’étudier l'eschatologie platonicienne, un dernier point nous retiendra : c'est la conclusion même que Platon apporte à l'exposé de la « preuve » par l'automotricité :

- 127 *Phèdre* 245 de.

« Concluons donc : ce qui est principe de mouvement, c'est ce qui se meut soi-même ; or cela, il n'est possible ni qu'il s'anéantisse, ni qu'il commence d'exister : autrement, le ciel entier, la génération entière venant à s'affaisser, tout cela s'arrêterait et jamais ne trouverait à nouveau, une fois mis en mouvement, un point de départ pour son existence ? »127.

115Ce texte laisse entendre que tout le mouvement du monde trouve son origine dans le dynamisme spontané et originel des âmes. L’énergie

cosmique procède d'une énergie psychique multipliée par le nombre constant des âmes. Il passe par l'univers un immense courant de vie qui enfante les mondes et toutes les générations de vivants et cet élan vital n'est mû que par le déploiement dynamique des âmes. A cet instant de son exposé, Platon ne distingue pas encore entre les âmes des dieux et celles des êtres destinés à devenir des hommes. C'est une commune expansion de l'esprit qui anime tout ce qui, dans le monde, est mouvement et génération et rythme. Dans cette vision du monde total, la générosité poétique de Platon s'ouvre sur une profusion d'extases infinies qui, à travers l'œuvre de Plotin et d'Hermès Trismégiste trouvera son accomplissement dans la dernière note de la *Divine Comédie :* « *L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle* ».

116L'immortalité de l'âme affirmée beaucoup plus que démontrée dans le *Phédon,* la *République* et le *Phèdre,* il reste à savoir ce qu'il adviendra de l'âme après sa pénible pérégrination terrestre. C'est ce que nous dévoilent les mythes eschatologiques contenus dans ces divers dialogues.

- 128 *Phèdre* 246 e - 247 a.

117L'eschatologie du *Phèdre* commence avant la mort proprement dite. Elle se précipite comme un cataclysme à l'instant où l'attelage spirituel déséquilibré et renversé est projeté des hauteurs célestes jusqu'à ce qu'il rencontre quelque chose de solide qui arrête sa chute. C'est bien, pour l'âme, une véritable fin du monde, ce moment où elle perd, en même temps que ses ailes, tout l'élan qui la faisait participer à l'éternelle progression des esprits, à la suite de Zeus et des onze sections des dieux et des démons128. La voici contrainte par le Destin à s'incarner et à assumer une existence terrestre en étroit rapport avec son degré de pureté. En effet, selon qu'elle aura, au cours de sa procession céleste, plus ou moins bien contemplé les suprêmes réalités, elle se verra obligée d'animer le corps d'un philosophe, d'un roi (fidèle aux lois) ou d'un valeureux guerrier, d'un homme politique ou d'un athlète, d'un devin ou d'un faiseur de poésies, d'un artisan ou d'un cultivateur ou, comble de la déchéance, d'un sophiste ou d'un tyran ou même d'une bête. Lorsque survient la mort, l'âme délivrée de son corps est jugée et, selon ses mérites, destinée à l'expiation sous terre ou au bonheur dans une région particulière du ciel. Expiation et bonheur ne durent que mille années. Au bout de ce temps, l'âme doit se réincarner, mais elle a, cette fois, la possibilité de choisir son nouveau mode d'existence. Il en va ainsi pendant une longue période de dix mille années, au cours de laquelle se succèdent régulièrement les réincarnations et les désincarnations. La seule exception à cette règle générale concerne les philosophes et les amants authentiques qui sont libérés au bout de trois mille ans s'ils ont, trois fois de suite, choisi le même genre de vie. Au terme de ces longues épreuves de dix mille (ou trois mille ans), les âmes retrouvent enfin leurs ailes et, semble-t-il, car Platon n'en dit pas davantage, rejoignent la longue théorie des âmes d'où elles avaient été exclues par leur chute malencontreuse.

118De ce mythe du *Phèdre,* deux idées sont à retenir : l'enfer n'est pas éternel, le salut s'accomplit dans la connaissance et dans l'amour. Nous mesurons ici le progrès accompli depuis le *Gorgias,* dans le sens d'une sorte d'optimisme spirituel. Le mythe du *Gorgias* était beaucoup plus sévère. Il y était, en particulier, question de châtiments exemplaires et éternels pour les grands pécheurs. Nous constatons, à la lecture du *Phèdre,* que de telles perspectives ont disparu de l'horizon de la pensée platonicienne. Toutes les âmes sont en définitive promises au salut, à la purification finale. Il n'y a pas, dans la vie spirituelle, ainsi évoquée, de véritable péché mortel. Toute âme accomplit une longue déambulation cyclique. Lorsque le cercle se referme, les temps sont révolus et, munie d'ailes nouvelles, l'âme réintègre son milieu naturel et entame une nouvelle destinée.

119Très proche du mythe de *Phèdre* par son esprit et par ses lignes principales, le mythe d'Er, au Xe Livre de la *République* nous apporte quelques détails complémentaires sur le sort de l'âme dans l'au-delà. Ce qui frappe, tout d'abord, c'est la réflexion qui introduit le récit : la vie future est affirmée par Platon en réponse à une profonde exigence de justice ; elle est la récompense suprême qui doit couronner la vertu enfin triomphante :

- 129 *République* X, 613 a.

« Il faut reconnaître à l'égard de l'homme juste que, s'il est en butte à la pauvreté, à la maladie ou à quelque autre de ces états que l'on prend pour des maux, cela finira par tourner à son avantage, soit de son vivant, soit après sa mort ; car les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre par la pratique de la vertu aussi semblable à la divinité qu'il a été donné à l'homme »129.

120Si la vie future prend ainsi une valeur de récompense ou, dans le cas de l'âme injuste, de châtiment purificateur, on ne sera pas étonné de rencontrer, tout comme dans le *Gorgias,* une doctrine qui attribue aux âmes des défunts une vitalité sans restriction. Il faut en effet que l'âme jouisse ou souffre intensément pendant la période de mille années qui remplit l'intervalle entre deux incarnations. A vrai dire, Platon insiste surtout sur les tourments de l'âme injuste, qu'il imagine avec un luxe de détails que n'auraient pas désapprouvé les pénitents de l'An Mil :

- 130 Il s'agit, dit le texte, *d'hommes sauvages et tout de feu* (615 e), vraisemblablement des gardiens (...)

« Pour Ardiée et d'autres, ils leur enchaînèrent les mains et les pieds et la tête, les jetèrent à terre, les écorchèrent, les tirèrent de côté le long du chemin et, les cardant sur des genêts épineux, ils déclaraient à tous les passants pour quels crimes ils les traitaient ainsi et qu'ils les emmenaient pour les précipiter dans le Tartare »130.

- 131 Cf *Phédon* 65 c : l'âme aspire à l'être : ὀρέγεται τοῦ ὄντος. Cf. Festugière, *Contemplation,* p. 335 (...)

121Mais les détails les plus intéressants, les plus riches par rapport aux données du *Phèdre,* concernent la façon dont l'âme s'engage dans une nouvelle incarnation. Pour la première fois depuis sa chute originelle, l'âme fait preuve d'initiative et assume librement la responsabilité de sa destinée. En effet, elle se trouve amenée à choisir, entre de nombreux autres, son nouveau mode d'existence dont le déroulement lui est clairement révélé, avec tout ce qu'il contient de plaisirs et de peines, de richesses ou de pauvreté, de santé ou de maladie. Et Platon insiste sur l'importance d'une éducation du jugement qui, dès la vie présente, apprendra à l'âme l'art de discerner la meilleure parmi toutes les exigences possibles. C'est ici, probablement, que l'ascèse intellectuelle et morale élaborée tout au long des *Dialogues* trouve sa plus profonde signification. C'est une ascèse à long terme qui doit permettre à l'âme de réintégrer dans les meilleurs délais fixés par le Destin, sa place initiale à la suite des dieux dans l'horizon des Idées. Tout le sens de la culture intellectuelle et de l'effort moral réside dans cette aspiration de l'âme à retrouver la chère patrie dont elle a été dépossédée. Il y a, au fond de l'ascèse platonicienne, une nostalgie inapaisable du pays natal, une inextinguible soif de l'Etre131 à la fois vérité éternelle et pure beauté, entr'aperçu jadis et dont le souvenir persistant s'impose comme le sentiment d'une indigence incurable et toujours en éveil.

- 132 618 c.

122Il importe donc, par-dessus tout, de savoir choisir sa destinée et pour cela de former son jugement à la réflexion philosophique sur le sens et la valeur de l'existence. Mais sur ce chemin, l'âme n'est pas forcément seule. Elle peut être éclairée et aidée. N'est-ce pas un hommage — discret mais d'une reconnaissance combien fervente ! — que Platon rend à Socrate, l'éveilleur d'âmes, lorsqu'il évoque « l'homme qui communiquera à autrui la capacité et la science de discerner les bonnes et les mauvaises conditions et de choisir toujours et partout la meilleure »132 ? Ici apparaît bien toute la générosité du platonisme, sa dimension de communication, son souci de l'homme. Le dialogue s'avoue pour ce qu'il est vraiment : une œuvre d'amour, une œuvre de salut, dans la transparence, conquise, des consciences.

- 133 620 ad.
- 134 620 de.
- 135 621 ab.

123Après ces réflexions véritablement capitales pour l'intelligence du platonisme, le reste du mythe d'Er apparaîtra quelque peu anecdotique. Les détails sur les réincarnations animales133, sur le rôle du δαίμων, surveillant et témoin de l'âme134 et enfin sur la traversée du Léthé135 ne doivent pas détourner notre attention de l'essentiel qui nous est rappelé, une ultime fois, dans les dernières lignes de la *République* :

- 136 621 cd.

« Si donc vous m'en croyez, convaincus que notre âme est immortelle et capable de tous les biens comme de tous les maux, nous suivrons toujours la route qui conduit en haut, et nous pratiquerons de toute manière la justice et la sagesse. Par là nous serons en paix avec nous-mêmes et avec les dieux, non seulement tant que nous resterons ici, mais encore lorsque nous aurons gagné les récompenses de la justice, comme les vainqueurs aux jeux qui recueillent les présents de leurs amis ; et nous serons heureux (εὖ πράττωμεν), à la fois sur cette terre et dans le voyage de mille années que nous avons décrit »136.

- 137 *Phédon* 108 e - 113 c.
- 138 Robin : Introduction à l'édition du *Phédon* (Coll. Budé), p. LXVII-LXXVI

124La topographie des lieux infernaux constitue une part copieuse du mythe eschatologique du *Phédon*137*.* Nous n'y insisterons pas car, d'un point de vue purement doctrinal, la géophysique des bas-fonds de la terre importe assez peu. Léon Robin, dans son introduction à l'édition du *Phédon*138 a minutieusement décrit l'aération et l'irrigation de ces lieux. Mais ces aspects du mythe intéressent beaucoup plus la physique platonicienne que la métaphysique et la morale. Nous ne retiendrons qu'un seul élément parmi les innombrables détails de cette fabuleuse géographie : il existe une zone des récompenses et une zone des expiations. La zone des récompenses s'étend aux confins de la terre et du ciel. Celle des expiations est située au centre de la terre. Elle englobe tout le territoire désigné comme le royaume d'Hadès. C'est là qu’a lieu le jugement de chaque mort. Mais seuls ceux qui ont à subir des châtiments demeurent en cette région. Les âmes bienheureuses sont dirigées en un lieu terrestre, proche du ciel, où elles pourront librement côtoyer les dieux.

125Plus intéressants pour notre propos sont les détails qui concernent les modalités du jugement des âmes. Celui-ci consiste dans l'évaluation du degré de pureté propre à chaque âme. L'âme du philosophe est appréciée comme la plus parfaite de toutes et seule elle paraît libérée de la chaîne des réincarnations :

- 139 *Phédon* 114 c.

« Ceux qui par la philosophie se sont, autant qu'il faut, purifiés, ceux-là vivent absolument sans corps pour toute la suite de la durée... »139.

126Les âmes de sainteté moyenne séjournent en une sorte de Purgatoire, le lac Acherousias, et, au terme de leur purification, sont obligées de se réincarner. Seules les âmes des grands criminels incurables sont condamnées à une expiation éternelle, sans aucune possibilité de rédemption par voie de régénération.

127Comparé aux mythes du *Phèdre* et de la *République,* celui du *Phédon* nous apparaît à la fois plus simple et plus sévère. Si les âmes des philosophes jouissent du salut peu après leur séparation d'avec le corps, par contre, il est des âmes vouées à un châtiment sans rémission. Est-ce sous l'influence du mysticisme orphico-pythagoricien que Platon en est venu, par la suite, à accorder à toutes les âmes une possibilité de salut sans cesse renouvelée au cours de dix mille ans ? Est-ce encore grâce à cette influence qu'il a tenu à préciser, dans le mythe d'Er, les différentes étapes que l'âme doit parcourir au cours de sa survie ? S'il est difficile de se prononcer sur la valeur exacte de telles influences, il semble du moins que Platon s'exprime avec le plus grand sérieux en matière d'eschatologie. Sa croyance, et l'expression qu'il en donne, relèvent évidemment de la δὸξα, mais ne s'abandonnent pas pour autant à la facilité. L'opinion, qui se veut aussi vraisemblable que possible, ne renonce pas à la rigueur de la pensée.

128Sur l'eschatologie du *Phédon* s'achève notre examen de l'ascétisme platonicien dans son rapport avec la théorie de l'âme. Nous avons jusqu'à présent porté l'accent sur la rigueur de l'ascèse, expression d'une dévalorisation systématique et radicale de la réalité charnelle. Mais ce n'est là qu'un aspect de l'ascétisme des grands *Dialogues* dogmatiques. Il nous reste à voir que ces *Dialogues,* le *Phédon* lui-même, mais surtout la *République,* le *Phèdre* et le *Banquet* apportent un certain nombre de limitations à la critique du corps et finissent par tempérer une ascèse dont le caractère intransigeant découle en grande partie de l'atmosphère très particulière du *Phédon,* du sursaut d'une pensée élaborée dans l'imminence de la mort.

# IV. Les limitations de l'ascétisme

129Même dans l'exposé le plus rigoureux de sa doctrine ascétique, Platon nous laisse entendre que son refus du corps s'inscrit à l'intérieur de certaines limites suggérées par l'emploi répété de l'expression ὅτι μάλιστα. Quel sens faut-il donner à ce « autant que possible » ? Jusqu'où peut et doit aller le désintérêt de l'âme pour le corps ? Telles sont les questions qui vont désormais orienter notre recherche.

130Si le corps représente vraiment pour l'âme la servitude que nous avons évoquée, si, par contrecoup, l'âme ne peut accomplir sa vocation d'amante de la vérité qu'en se séparant du corps, on admettra immédiatement que la mort est une libération et l'on comprendra que Socrate puisse quitter la vie avec sérénité. Peut-être même s'étonnera-t-on, comme Cébès, que le philosophe ne se hâte point de mettre fin lui-même à ses jours :

- 140 *Phédon* 61 d.

« Comment peux-tu dire, Socrate, que ce n'est point chose permise de se faire à soi-même violence et, d'autre part, que le philosophe ne demande pas mieux que de suivre celui qui meurt ? »140.

- 141 *Phédon* 62 b.

131En effet, il semblerait que le suicide philosophique se justifiât assez facilement comme l'expression même du plus profond amour, celui de la vérité absolue, désincarnée, purement spirituelle. Et de fait cette façon de penser s'impose avec une logique si impérieuse que Socrate renonce à l'examiner sur le simple terrain de la raison. Pour répondre à Cébès, il ne peut faire autrement qu'affirmer sa foi religieuse : nous sommes, dit-il, « une partie de la propriété des dieux »141. Il adopte ici une conception élaborée de longue date dans les religions à mystères : le monde n'est qu'une sorte de « garderie » provisoire, où les dieux nous ont placés et où nous avons le devoir de rester aussi longtemps que les dieux voudront nous y maintenir.

- 142 Sur l'interdiction orphique du suicide, cf. Rohde : *Psyché,* p. 363. Sur l'interdiction pythagorici (...)
- 143 Rohde, *op. cit.,* p. 179, note 4. Cf. Franz Cumont : *Lux Perpetua,* p. 335-340.
- 144 *Lois* IX, 873 cd.

132Sur la question de la légitimité du suicide, la raison socratique avoue donc ses limites et fait appel au sentiment intérieur, au sentiment religieux. Par là, Platon s'inscrit non seulement dans le sens de l'orphisme et du pythagorisme142, mais il demeure fidèle à une attitude profondément enracinée dans la conscience religieuse populaire des Grecs, attitude qui s'exprimait en particulier dans les rites funéraires. « En certains endroits » note Erwin Rohde, « (à Thèbes, en Chypre) les honneurs de la sépulture étaient refusés aux suicidés ; à Athènes, c'était l'usage de couper la main du suicidé et de l'enterrer à part. Tel était le châtiment des αὐτόχειρες »143. Platon lui-même, dans les *Lois,* prescrira pour les suicidés des rites funéraires ségrégatifs qui restent bien dans la ligne tracée par une longue tradition : « pour les gens qui périssent de cette manière, les tombes seront d'abord isolées, sans qu'une seule autre les avoisine, puis placées dans les endroits déserts et sans nom sur les bordures des douze districts ; là on les enterrera sans gloire, sans stèles ni noms pour désigner leurs tombes »144.

- 145 *Phédon* 60 bc
- 146 *Phédon* 66 c.

133Ce refus du suicide constitue donc une première limite à l'affirmation exclusive de la prééminence de l'âme et du caractère rigoureusement spirituel de sa vocation. Fuir le corps autant que possible, cela doit s'entendre dans le respect religieux de la vie. Il ne s'agit donc pas d'une fuite de l'âme hors du corps, mais d'un repli, d'un retrait autarcique de l'âme, d'une distance quelle doit prendre et maintenir dans ses rapports

avec le corps. L'âme doit s'efforcer de vivre selon ses lois spécifiques, à l'abri de la contagion des passions et de la perturbation des sensations. Elle doit, autrement dit, se recueillir et faire silence en elle-même. Mais la fuite du corps et le renoncement à toute jouissance sensuelle prennent chez Platon l'aspect d'un désintérêt plutôt que d'un refus. Nulle part, nous ne voyons Platon prescrire jeûne et abstinence ; jamais non plus nous ne voyons le Socrate des *Dialogues* se livrer volontairement sur sa personne à des châtiments physiques. Lors de son dernier entretien avec ses disciples et amis, il ne cache pas la satisfaction qu'il éprouve à se sentir délivré de ses fers145. « La haire avec la discipline » n'entrent pas dans les méthodes platoniciennes de purification spirituelle et jamais l'auteur du *Phédon* ne s'est livré aux excès légendaires d'un Diogène de Sinope. Certes, l'âme est bien faite pour commander le corps ; mais ce ne serait pas lui faciliter sa tâche que d'affaiblir le corps au point de le rendre malade. Dans le plus violent de ses réquisitoires contre la chair, Platon souligne fort justement combien une mauvaise santé risque de paralyser la recherche de la vérité146. Si l'on comprend bien la pensée de Platon, le meilleur régime pour l'âme ne consiste pas dans le refus d'accorder au corps la nourriture qu'il réclame ; mais d'apprendre au corps à ne réclamer que ce qui est nécessaire et indispensable pour assurer la parfaite activité de l'esprit.

134Un exemple typique de cette façon de penser nous est fourni par les prescriptions alimentaires de la *République,* au moment où Socrate décrit à l'adresse de Glaucon, le genre de vie des citoyens de l'État primitif.

- 147 *République* III, 372 bd.

« Pour se nourrir, ils fabriqueront sans doute soit avec de l'orge soit avec du froment, de la farine qu'ils feront griller ou qu'ils pétriront ; ils en feront de beaux gâteaux et des pains qu'on servira sur du chaume ou sur des feuilles bien propres ; couchés sur des lits de feuillage, jonchés de couleuvrée ou de myrte, ils se régaleront, eux et leurs enfants, buvant du vin, la tête couronnée de fleurs, et chantant les louanges des dieux ; ils vivront ensemble joyeusement… Il est évident qu'ils auront du sel, des olives, du fromage, des oignons et des légumes qui sont les mets des campagnards ; nous leur servirons même du dessert, à savoir des figues, des pois chiches et des fèves, et ils feront griller sur la braise des baies de myrte et des glands qu'ils croqueront en buvant modérément »147.

135On le voit, la gastronomie platonicienne est faite d'une idyllique frugalité qui n'est pas sans évoquer la table monastique des pieuses légendes des *Fioretti.* Mais en fait il ne s'agit pas ici d'hagiographie. Platon est très sérieux dans son propos. Et l'on ne peut douter de sa sincérité lorsqu'il fait dire à Socrate :

- 148 *Id.* 372 e.

« Toujours est-il que le véritable État, celui que j'ai décrit, me paraît être un État sain »148.

136A cette santé définie par la sobriété et la simplicité d'une existence toute naturelle, Platon oppose radicalement les artifices et superfluités de la vie moderne. Il méprise le confort et le luxe qui, tout à la fois amollissent l'âme, la poussent à l'injustice et finissent par dégrader l'État lui-même. En des termes auxquels pourraient faire écho bien des textes de Rousseau, il imagine l'engrenage inexorable qui se met en train dès l'instant où les hommes, lassés d'un régime de vie simple et salubre, exigent les multiples commodités des grandes cités prospères : il leur faudra

- 149 *République* III, 373 a

« des lits, des tables, des meubles de toute sorte, des ragoûts, des parfums, des essences à brûler, des courtisanes, des friandises... On ne mettra plus simplement au rang des choses nécessaires celles dont j'ai parlé d'abord, les maisons, les chaussures ; on va désormais employer la peinture, et toutes les combinaisons de couleurs, et se procurer de l'or, de l'ivoire et toutes les matières précieuses »149.

- 150 *Id.* 372 e.
- 151 *République* III, 403 c *sq* et 410 b *sq.*

137Ainsi s'amorce un processus qui aboutit fatalement à la dégénérescence morale de l'individu et de la société. Un État ainsi érigé dans le luxe et qui entretient des mœurs brillantes et faciles est un État « gonflé d'humeurs »150. Il est pourri jusqu'à la moelle. Pour régénérer ses tissus gangrenés, il lui faudra recourir à une thérapeutique sévère, à une réforme radicale de ses mœurs — ce qui implique avant tout la complète transformation de ses structures. C'est dans cette optique toute médicale que Platon s'applique à dégager les traits fondamentaux de son État idéal. Devant le spectacle offert par la décadence morale d'Athènes, décadence qui a donné toute la mesure d'elle-même lors du procès de Socrate, Platon affirme, d'une façon rigoureuse, les conditions d'un véritable salut public. Son intention n'est pas de transformer la campagne attique en une sorte de Thébaïde peuplée d'ermites faméliques et extatiques, mais de concilier les exigences d'une communauté humaine aspirant à une légitime prospérité avec la nécessité d'un régime de vie propre à favoriser la suprématie indéfectible de l'âme sur le corps, de la raison sur les instincts, de l'esprit sur la matière. Cette hiérarchie est la condition même d'une existence harmonieuse. Rien de plus significatif à cet égard que la façon dont Platon envisage la culture physique151.

- 152 Cf. Buytendijk : *Altitudes et Mouvements,* Paris, 1957, p. 464-488.

138Cultiver le corps, ce n'est pas le cultiver pour lui-même, comme s'il était l'unique objet de nos soins et de nos préoccupations. Platon condamne sans appel cette sorte de narcissisme si fréquent chez les athlètes, qui se traduit par une mise en valeur exclusive des formes physiques et par le culte de la force : cette thématisation du muscle

témoigne d'un attachement à son propre corps qui devait probablement définir assez bien le climat du gymnase et de la palestre. Comme il a transposé les cultes mystiques en une recherche lucide de la vérité et en une pratique consciente de la vertu, Platon transpose à présent les usages de la gymnastique grecque en leur insufflant un esprit tout nouveau : la culture physique devient chez lui un élément de la culture morale. Assouplir le corps, l'endurcir à la fatigue c'est le rendre docile aux commandements de l'âme. Il semble bien que pour Platon la vertu ne puisse s'épanouir que chez un individu dont le corps est entraîné à la maîtrise de soi et à la rythmique. Il est d'ailleurs facile de constater que, dans le programme éducatif des gardiens de la cité, la gymnastique est inséparable de la musique qui, elle, agit directement sur l'âme humaine ; mais dans tous les cas, c'est la simplicité du rythme et la simplicité du mouvement qui doivent être recherchées, car elles seules ramènent la totalité humaine (charnelle et spirituelle) à la compréhension de l'essentiel : les mouvements vrais, les mouvements naturels sont toujours des mouvements simples152. Il y a une vérité de l'existant qui s'exprime à même le geste, à même la stature et la démarche :

- 153 *République* III, 404 e

« La simplicité dans la musique rend l'âme tempérante, et la simplicité dans la gymnastique rend le corps sain »153.

139La tempérance (σωφροσύνη), c'est-à-dire le sens de la mesure en toutes choses, le sens de l'équilibre et de l'harmonie, est une dimension de l'existence qui s'acquiert par la participation de tout l'être, corps et âme, à quelques rythmes simples et essentiels.

- 154 Cf. *Théétète* 185 e : ὁ γάρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός.

140Nous sommes ici à un carrefour, au confluent de l'éducation esthétique, de l'éducation physique et de l'éducation morale. Où notre mentalité cartésienne divise, distingue, isole, Platon réunit. Il ne peut penser séparément ces trois aspects de la formation personnelle. Éducation du corps et éducation de l'âme interfèrent et communiquent constamment parce qu'elles sont toutes deux englobées dans une commune expérience de la beauté. Ainsi chez Platon, l'esthétique n'est pas un luxe de nouveau riche, quelque chose de surajouté en dernière minute. Elle est première. Elle est le fondement à partir duquel s'organisent la pensée et l'action en même temps qu'elle est l'horizon auquel elles tendent. Beauté formelle et perfection morale sont termes inséparables. L'expression καλός κἀγαθός154 unit indissolublement la Beauté et le Bien. Or parmi tous les arts, c'est la musique qui exprime le mieux cette transcendante unité :

- 155 La traduction de Chambry « devenir un honnête homme » ne rend qu'imparfaitement, dans son style XV (...)
- 156 *République* III, 401d - 402 a.

« Si la musique est la partie maîtresse de l'éducation, n'est-ce pas, Glaucon, parce que le rythme et l'harmonie sont particulièrement propres à pénétrer dans l'âme et à la toucher fortement, et que par la beauté qui les suit ils embellissent l'âme, si l'éducation a été donnée comme il convient, tandis qu'elle s'enlaidit dans le cas contraire ; et aussi parce que l'éducation musicale convenablement donnée fait sentir très vivement la négligence et la laideur dans les ouvrages de l'art et dans ceux de la nature ? On est alors justement offusqué, et tout en louant les belles choses et en les recueillant joyeusement dans son âme pour en faire sa nourriture et devenir καλός τε κἀγαθός155, on blâme justement les vices, on les hait dès l'enfance, avant de pouvoir s'en rendre compte par la raison, et quand la raison vient, on l'embrasse et la reconnaît comme une parente avec d'autant plus de tendresse qu'on a été nourri dans la musique »156.

141Ce texte nous a paru de première importance pour le problème qui nous occupe ; aussi avons-nous tenu à le citer intégralement. La signification et la valeur de la musique dans l'esprit de Platon s'en dégagent nettement. Nous voyons que la musique est un élément commun à l'éducation esthétique proprement dite (appréciation des œuvres d'art et des spectacles de la nature), à l'éducation morale (répulsion pour le vice, amour du bien) et à l’éducation intellectuelle (amour de la droite raison). De ces trois modalités de l'éducation humaine, la musique exprime deux termes communs : le rythme et l'harmonie. Platon ne nous donne pas ici de définition précise : il nous indique seulement que le rythme et l'harmonie sont les véhicules de la beauté. Ils sont la forme sous laquelle la beauté se communique à l'âme. Cette beauté peut être celle d'une œuvre d'art ou d'une action vertueuse ou encore d'une pensée rationnelle. Peu importe, c'est toujours, en définitive la *Beauté,* musicalement exprimée et transmise à la totalité de l'être humain. Le rythme qui hante le corps et le soulève dans la jubilation de la danse hante et soulève tout autant et d'un même mouvement l'âme triplice. Ainsi loin d'être un simple divertissement, un plaisir plus ou moins épidermique, la musique est une expérience de la Beauté qui engage l'homme total. Par la danse, par la gymnastique rythmique, elle fait participer le corps lui-même à la plus prestigieuse des suprêmes Réalités. C'est bien, au sens propre, d'une exaltation, d’une ouverture, d'un élargissement de notre épaisseur charnelle qu’il s'agit dès lors. Et nous nous sentons, à lire ces chapitres de la *République,* très loin des anathèmes promulgués contre le corps par le Socrate du *Phédon.* Mais nous allons nous en écarter encore davantage en explorant les voies de la réflexion platonicienne sur l'amour dans le *Banquet* et le *Phèdre.* Il ne nous restera plus ensuite qu'à faire le point, en essayant de dégager la signification de ce renoncement aux formules excessives de l'ascétisme du *Phédon.*

- 157 *Phédon* 65 c.
- 158 *République* VII, 533 d.
- 159 *Phédon* 66 e.
- 160 *Banquet* 210 a.

142Considérée dans sa dimension éthique comme dans sa dimension métaphysique, la pensée de Platon s'impose comme une philosophie de l'insatisfaction, de l'incomplétude. Mais insatisfaction et incomplétude ne sont pas ici des termes négatifs. Il ne s'agit pas de la rumination d'un échec. Rien n'est plus loin du climat platonicien que la morosité née de l'impuissance et d'un renoncement forcé. L'indigence est, chez Platon, dynamisme, recherche, aspiration à se dépasser vers la vérité. Cet élan vers le Haut, cette poussée ascensionnelle, procèdent d'un sens des lointains qui ne cesse d'alimenter sa ferveur. La vérité comme au-delà, comme horizon jamais parfaitement possédé, comme transcendance inépuisable — voilà un thème constant de la méditation platonicienne. « L'âme aspire à l'Etre » nous dit le *Phédon*157 ; elle y aspire de toute sa puissance réprimée, refoulée par le corps, par la matière (ce « bourbier » où elle s'est enlisée)158 ; elle est en exil au milieu des réalités matérielles ; elle se sent prisonnière dans son corps d'emprunt et elle soupire après la mort qui sera pour elle évasion, délivrance, accession à la seule existence authentique, à la seule vie digne de ce nom : la pure activité intellectuelle dans la lumière de la vérité absolue. De cette intelligence totale, qui met un terme aux incertitudes de la connaissance commune soumise au déroulement spatio-temporel du devenir, de cette Pensée qui se pense sans organe matériel, de cette Raison désormais à l'abri d'une sensorialité défaillante, Platon nous dit que les philosophes dignes de ce nom (οἱ γνησίως φιλοσόφοι) en sont amoureux : ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως159. La vérité intégralement intelligible, tel nous apparaît le terme d'un élan jailli du plus intime de l'être humain et que Platon va décrire, expliquer, analyser comme la plus haute expression de l'amour. Toutefois, si l'élan d'amour s'achève dans l'extase de l'intellect et dans la contemplation de la vérité, cet achèvement n'est pas donné d'emblée. Il ne fait que couronner un long effort de purification morale et intellectuelle. Cet effort vers le Bien, cette ascèse obscure, faite de renoncements et de rigueur, c'est aussi l'amour. Et ses origines sont fort modestes, et ses premiers pas sont bien maladroits — si maladroits, qu'ils semblent, vus du sommet où nous nous plaçons, se porter en sens inverse de leur véritable direction. En effet, Platon ne fait-il pas dire à Diotime, dans le *Banquet,* que la forme la plus primitive, la plus rudimentaire de l'amour, c'est l'amour d'un beau corps160 ? Comment l'âme s'élèvera-t-elle (sans d'ailleurs la renier) de cette forme inférieure de l'amour jusqu'à cette perfection suprême clairement désignée dans le *Phédon* ? Voilà l'objet de toute la pédagogie érotique du *Banquet.*

- 161 Brochard : *Sur le* « *Banquet* » *de Platon,* in : *Études,* p. 76
- 162 Notamment l'idée d'intermédiaire, ignorée par le Socrate historique.
- 163 Nous avons eu l'occasion d'insister sur les thèmes orphico-pythagoriciens présents dans les *Dialog* (...)
- 164 Robin : Introduction à l'édition du *Banquet* (coll. Budé, p. XXII-XXVII).
- 165 Robin renvoie en particulier à 209 a- 211 c.
- 166 Robin : *op. cit.,* p XXIV.

143Les principes de cette pédagogie, ainsi que l'enseignement sur l'origine et la nature de l'amour ne sont pas formulés directement par Socrate. Celui-ci ne fait que rapporter des entretiens qu'il a eus avec Diotime, prêtresse de Mantinée. Tout l'enseignement initiatique transmis par Socrate aux convives du *Banquet* trouve sa source dans la parole de cette prêtresse. Quel sens convient-il de donner à ce détour du dialogue ? Quelle intention poussait Platon à confier à une tierce personne le soin de dévoiler la vérité en matière d'amour ? Selon Brochard161, Platon, en inventant le personnage de Diotime et en lui donnant un rôle de premier plan, aurait été surtout soucieux de réserver et de délimiter soigneusement un ensemble d'idées nullement socratiques, mais purement platoniciennes162. Le détour du λόγος par l'enseignement du Diotime exprimerait ainsi la distance prise par Platon à l'égard de la pensée de Socrate. Certes, on ne peut nier que le *Banquet* ne propose une doctrine très originale, très nouvelle de l'amour, en des termes qui n'ont plus rien de commun avec la maïeutique un peu tatillonne, un peu sèche et parfois spécieuse des premiers *Dialogues* (ou des *Mémorables*). Mais ce souci, attribué par Brochard à Platon, de mettre en relief ses propres innovations nous semble assez peu platonicien. Le *Gorgias,* le *Ménon,* le *Phédon,* la *République,* le *Phèdre,* pour ne parler que des *Dialogues* que nous avons spécialement étudiés jusqu'ici, contiennent plus d'une vérité étrangère au pur enseignement de Socrate163. Cependant, Platon n'hésite pas à les placer dans la bouche même de son maître. Aussi nous semble-t-il plus juste d'admettre avec Léon Robin164 que Diotime, tout en exprimant la pensée intime de Platon, intervient dans le *Banquet* pour signifier, essentiellement, que la doctrine de l'amour procède d'une révélation religieuse, mystique, d'une inspiration divine. Robin souligne fort justement que le discours de Diotime est dominé par le thème du mystère, de l'initiation religieuse165, et que l'invention de cette prêtresse possédée par le délire divin, représentait, pour Platon « le meilleur moyen d'unir, dans la forme comme dans le fond, l'inspiration à la philosophie »166.

144La doctrine platonicienne de l'amour s'impose en effet comme une extraordinaire synthèse de raison et de déraison, de logique et de poésie, de rigueur et de fantaisie, tout cela englobé dans une exaltation mystique, dans un enthousiasme croissant qui débordera et déferlera quand surgiront Alcibiade et sa troupe de joyeux fêtards. Après cela, si Socrate est seul, au petit matin, à conserver toute sa lucidité dans l'ivresse générale, ce n'est pas faute d'avoir bu, mais parce qu'il est le parfait amant et que chez celui-ci l'esprit est devenu le souverain maître du corps. Toutefois son triomphe n'est pas celui de la raison pure, désincarnée. Dans un grand élan de ferveur érotique, l'esprit a seulement donné à son incarnation une signification nouvelle ; au lieu de vilipender le corps, comme dans le *Phédon,* l'âme paraît l'entraîner à sa suite ; après une nuit de beuverie, Socrate se retrouve frais et dispos, libre de vaquer à ses occupations quotidiennes ; s'il ne connaît pas la lourdeur des lendemains d'ivresse, c'est que son âme ivre de vérité (d'une vérité inspirée) communique au corps sa propre vertu : c'est l'homme total qui est possédé par en haut.

- 167 Brochard : *op. cit.,* p. 81.
- 168 *Id. ibid.,* p. 78.

145On ne peut donc manquer de s'étonner lorsqu'on lit, sous la plume de Brochard : « le platonisme ne fait aucune part au mysticisme, il reste un pur intellectualisme »167. Toute l'interprétation de Brochard tend d'ailleurs à minimiser l'importance de l'enthousiasme, de l'inspiration, de la révélation dans le *Banquet* et, d'une façon plus générale, à dévaloriser l'amour comme instrument de connaissance et comme terme final de la dialectique. C’est ainsi que le fait d'attribuer à l'amour non pas une nature divine, mais celle d'un simple δαίμων, lui apparaît exprimer, de la part de Platon, une intention essentiellement critique et limitative : « L’amour n'étant par essence ni bon ni mauvais, étant déchu du rang supérieur auquel la sophistique l'avait élevé, il ne devra jamais occuper dans le système de Platon, s'il est conséquent avec lui-même, qu'une place secondaire et jouer un rôle subalterne »168. A vrai dire, nous ne pouvons nous empêcher de penser que Brochard force le sens des textes en les poussant dans la direction de son propre intellectualisme. Certes, il est évident qu'à sa naissance le rejeton de Poros et de Pénia fait assez piteuse figure si on le compare au jeune dieu de la tradition. C'est un gamin sauvage et famélique, démuni de tout, avide de posséder tout ce qui lui manque. Mais cette sorte de démon insatisfait (et dont l'insatisfaction constitue un caractère essentiel) est tellement plus proche de l’homme et tellement plus riche en définitive. Sa nature d'intermédiaire en fait un précieux trait d'union entre le monde « rien qu'humain » et la divinité. En ce sens, il apparaît bien comme le moteur de la dialectique dont il soutient l'effort ascensionnel ; il est l’inépuisable réservoir d'énergie spirituelle qui achemine la connaissance vers sa fin propre. Sans cet appétit toujours avide de vérité, l'âme de l'homme ne s'élèverait jamais jusqu'à la contemplation finale à laquelle elle est promise ; jamais non plus elle ne s'engagerait sur la voie étroite de la purification morale. Si l’amour n’est qu’un sentier, s’il n’est qu’un auxiliaire (συνεργόν) de l’intellect (φρόνησις), il n’en est pas moins indispensable à la connaissance, étant donné notre situation d’esprits enlisés dans la matière et soumis au devenir. En effet, depuis qu’elle a été précipitée dans le corps, l’âme a perdu le souvenir des réalités idéales autrefois contemplées. Ce souvenir n’est réactivé qu’en présence de la beauté qui éveille le désir amoureux. C’est par une expérience essentiellement esthétique que l’homme s’ouvre et se consacre à la vie de l’esprit et, d’une façon plus précise, à la φιλοσοφία. Si l’amour n’était, radicalement, qu’indigence et expédient, l’âme ne ferait que s’enliser davantage, cédant à la pesanteur de la matière.

- 169 Brochard : *op. cit.,* p. 79.
- 170 *Banquet* 211 c.
- 171 Brochard : *op. cit.,* p. 79-80.
- 172 Festugière : *Contemplation...* p. 342.
- 173 Contrairement à l'opinion de Brochard (*op. cit.*. p. 72) et en accord avec celle de Festugière (*op.* (...)

146L’amour, remarque encore Brochard « appartient, non à la partie supérieure de l'âme qui a pour siège la tête, mais à cette faculté intermédiaire, et à cette région moyenne dont le siège est la poitrine »169. Bien sûr, ce n’est pas le θυμός mais le νοῦς qui appréhende la vérité, au terme de la dialectique intellectuelle. Mais il est non moins certain que, sans amour de la vérité, il n’y aurait pas de dialectique et que, par conséquent, la connaissance des réalités idéales, des suprêmes modalités de l’Etre, est tout autant une œuvre d’amour qu’une œuvre d’intelligence. Elle est, plus exactement, une œuvre de l’intelligence portée, emportée, par l’amour. Il y a un instant culminant de l’exaltation où le cavalier et la monture ne font plus qu’un et où la distinction qui les sépare n’est qu’un artifice logique de la raison raisonnante. Lorsque Brochard retrace l’itinéraire spirituel de l’amour platonicien qui s’élève graduellement « de la beauté d’un corps à la beauté de tous les corps, puis à la beauté des âmes, enfin à celle des actions humaines et des lois », il se hâte d’ajouter : « Remarquons qu’au-dessus de toutes ces beautés, Platon place encore les belles sciences, τὰ καλὰ μαθήματα170 et au-dessus de ces sciences elles-mêmes le terme, qui est appelé lui-aussi μάθημα »171. L’intention de Brochard est de montrer qu’au plus haut degré de l’initiation, l’objet de l’amour ne relève pas du cœur, mais de l'intelligence. Or, à relire l'ensemble du discours de Diotime, c'est une conclusion qui s'impose avec beaucoup moins d'évidence que ne le dit Brochard. Car enfin, c'est bien toujours le même amour qui s'élève de l'admiration et du désir de posséder un beau corps jusqu’à l'admiration pour les belles actions et jusqu'au désir de posséder la plus belle des sciences, celle de l'Etre. Du corps d'Agathon ou d'Alcibiade jusqu'à l'Etre en soi, entre ces deux limites extrêmes, l'amour ne change pas de nature. Il est toujours le δαίμων, fils de Poros et de Pénia. C'est ce que note fort justement le P. Festugière : « On sait comment l'amant de la beauté gravit l'échelle, passant de la beauté idéale des corps à la beauté des âmes, puis à celle des genres de vie et des connaissances pour aboutir au Beau total. Chaque fois, l’amant monte d’un échelon. Mais il n'y a plus, de l'un à l'autre, différence de nature : tous ces degrés sont du même ordre, qui est l'ordre de l'intelligible »172. Ce qui fonde l’unité dynamique de l'amour à toutes les étapes de sa croissance, c'est qu'il est ému par l'Idée de Beauté. A ce point, la distinction du cœur et de l'intelligence nous apparaît beaucoup plus nette chez les commentateurs post-cartésiens de Platon que chez Platon lui-même. Chez celui-ci, en effet, comme chez les antiques sectateurs de Dionysios, l'enthousiasme et le délire possèdent l'être humain et poussent l'homme vers toutes les expressions de la Beauté parce que celles-ci lui rappellent l'élément le plus frappant, le plus inoubliable, des Idées : leur absolue perfection dans l'harmonie de leur hiérarchie173. La distinction entre cœur et intelligence (comme cette autre distinction, simple cas particulier de la première, entre esprit de finesse et esprit de géométrie) s'impose à un stade élémentaire de la réflexion. Elle disparaît quand, au sommet de la dialectique, l'Unité de l'Etre réalise l'unité de l'étant.

- 174 *Banquet* 206 b.
- 175 *Banquet* 206 c.

147Si la nature de l'amour est celle d'un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, quelle est, de façon précise, sa fonction ? Diotime déclare qu’elle « consiste en un enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme »174. Doctrine riche en horizons nouveaux, car, d'emblée, elle situe l'amour sur un plan qui exclut l'égocentrisme biologique, celui des êtres sphériques d'Aristophane, par exemple. Affirmer que l'œuvre d'amour réside dans la génération au sein de la beauté, cela revient à dire, en termes modernes, que l'amour se réalise en se dépassant. Il ne trouve pas son accomplissement dans la possession mais dans la création. Il apparaît ainsi essentiellement dynamique, actif, soucieux de se prolonger et de perdurer à travers des œuvres belles. L'homme est épris d’immortalité. Ce n'est pas seulement son âme, comme le suggérait le *Phédon,* qui aspire à la survie, mais aussi son corps ou, plus exactement, la totalité humaine, charnelle et spirituelle. C'est ainsi que l'union de l'homme et de la femme est affectée d'un caractère divin, dans la mesure où elle est communion dans la beauté175 : On pourrait parler à ce propos d'une rédemption du corps par la Beauté. Est-il nécessaire de souligner ici à quel point nous sommes loin des positions rigoristes de l'ascétisme du *Phédon* ! La Beauté purifie, sanctifie, divinise toutes les réalités où elle s'incarne. A travers la présence d'un beau corps, c’est la Beauté en soi qui resplendit, et c’est elle qui suscite l’enfantement des beaux discours, des belles pensées, des belles actions. Dans le *Banquet,* le corps cesse d'apparaître uniquement comme une source de calamités et comme le tombeau où l'âme est ensevelie. Le corps est ouverture sur la Beauté en soi. En tant qu'il exprime cette Idée, il participe à l'intelligible et il s'offre comme une sorte de tremplin d'où l’âme s'élance vers le ciel des réalités suprêmes. L'exil de l'âme semble dès lors moins amer puisqu’elle peut trouver, dans le corps lui-même, une orientation vers la vérité. De cette sorte d'armistice conclu entre le corps et l'âme se dégage le climat de joie, de bonheur et d'optimisme qui imprègne le *Banquet.*

148Ce même climat, issu d'une même origine, nous le retrouvons dans le *Phèdre,* cet autre dialogue écrit à la gloire du parfait amour.

- 176 *Phèdre* 251 a.

149Dans le *Phèdre,* la doctrine de l'amour est étroitement mise en rapport avec le mythe de l’attelage ailé et de la procession des âmes. L'aptitude au pur amour sera d'autant plus développée dans l'âme que celle-ci aura mieux contemplé les Idées lors de son périple céleste. La rencontre d'un être beau agit sur elle à la façon des questions socratiques qui, dans le *Ménon,* ramenaient dans la clarté de la conscience des souvenirs complètement enfouis. En présence de la beauté (celle d'un corps bien fait)176 l'homme qui a été initié à la contemplation des Idées, éprouve un choc émotionnel intense. Il se trouve brusquement plongé dans le climat des mystères, lorsqu'il contemplait, face à face, la Beauté parfaite. Son attitude devant l'être aimé sera une attitude de respect religieux (ὡς θεὸν σέβεται). En même temps, sous l'influence directe de

la beauté, toute l'épaisseur de l'âme se met à travailler : ce sont ses ailes, arrachées lors de sa chute, qui se reprennent à pousser :

- 177 *Phèdre* 251 bc.

« La voilà donc dans une ébullition générale et toute palpitante ; ses impressions sont exactement ce que sont, dans le cas de la dentition, les impressions de ceux qui font leurs dents, quand ils sont tout juste en train de les percer : une démangeaison, un agacement, c'est identiquement ce qu'éprouve en vérité l'âme de celui chez qui commencent à pousser les plumes ; elle est à la fois en ébullition, agacée, chatouillée dans le temps où elle fait ses ailes »177.

150Lorsque le bel objet de l'amour s'éloigne, cette croissance des ailes s'interrompt, se résorbe, et l'âme souffre atrocement comme d'une sorte de rage de dents qui lui ôte tout repos :

- 178 *Phèdre* 251 de.

« Dans le délire où elle est, elle ne peut ni dormir la nuit, ni pendant le jour demeurer en place ; mais elle court, pleine de convoitise, aux lieux où, pense-t-elle, elle pourra voir celui qui possède la beauté »178.

151L'âme de l'amant passe ainsi par des alternances de souffrance et de joie, d'incomplétude et de plénitude. Elle ne peut trouver de repos que dans l'étroite proximité de l'être aimé :

- 179 *Phèdre* 252 a.

« Elle est prête à l'esclavage, elle est prête à dormir où on lui donnera la permission, au plus près de ce qu'elle convoite »179.

- 180 *Phèdre* 252 d – 253 c.

152Ses intentions à l'égard de l'aimé varient selon le dieu à la suite duquel elle était attachée lors de sa céleste procession. Si l'âme appartenait au cortège de Zeus, elle voudra que l'aimé développe en lui-même les qualités propres à ce dieu, dont la première est la sagesse. Et de même en sera-t-il, si elle a suivi Héra ou Apollon. Toute la vie spirituelle est ainsi conçue comme une identification à la divinité. L'émotion qui, tout à l'heure, soulevait l'âme, c'était l'amour ; l'effort, tout à la fois lucide et fervent, qui maintenant la pousse à retrouver au fond de sa mémoire, la physionomie du dieu, c'est aussi l'amour ; et c'est lui enfin qui suscite dans l'âme de l'amant, le désir de voir l'aimé prendre l'allure du dieu et développer en lui une ressemblance aussi exacte que possible avec le divin modèle180.

153Nous mesurons ici la valeur de ce que Mgr. Diès appelle la *transposition platonicienne de l'érotisme.* Platon connaît et analyse admirablement le mécanisme de la passion amoureuse. Mais il indique

toujours la voie ouverte par où cette passion pourra être sublimée. De l'antique pédérastie il retient, pour son compte, ce qu’elle offrait de possibilités éducatives. Le souci du corps se transforme chez lui en souci de l'âme : mais cette transvaluation ne résulte pas d'un parti-pris systématique, d'un *a priori* affectif. Platon se révèle lui-même comme un être profondément incarné, non comme un saint adolescent exsangue développé en vase clos. A l’origine du puissant mouvement d'amour qui emportera l'âme jusqu'à la divinité, il n'hésite pas à placer l'impulsion charnelle brutale, exigeante, impérieuse qui tiraille l'âme et finit par entraîner tout l'attelage. Le noir cheval de l’ἐπιθυμία a flairé le beau garçon. Alors,

- 181 *Phèdre* 254 ab.

« il ne se soucie plus ni des pointes du cocher, ni de son fouet ; d'un bond violent, il s'élance et, donnant à son compagnon et à son cocher toutes les peines imaginables, il les contraint à se porter vers le mignon et à lui faire entendre combien sont délicieux les plaisirs d'amour ! Au début, tous deux se raidissent avec indignation devant une contrainte qui tend à ce qu'ils jugent abominable et contraire à la loi ; ils finissent pourtant, quand le mal ne connaît plus de borne, par se laisser sans résistance mener de l’avant et ils consentent à faire ce à quoi on les invite »181.

- 182 Scheler : *La pudeur,* Paris, Aubier, 1952.
- 183 *Phèdre* 254 b.
- 184 *Phèdre* 249 a.

154Or c'est au point culminant de la tentation, à l'instant où elle chavire que l'âme (le νοῦς) perçoit les pures formes de la Beauté et de la Tempérance. C'est au moment où l'emprise charnelle est la plus irrésistible que l'âme est brusquement saisie de respect, de honte et d'effroi. En termes d'axiologie, nous dirions qu'elle appréhende la valeur à même l'objet qui en est porteur. Max Scheler a bien montré182 que le sentiment de pudeur et des sentiments apparentés à la pudeur, tels que le respect ou la honte nous mettent immédiatement en rapport (sur un mode intuitif et affectif) avec des valeurs positives. Or c'est bien l'impression qui se dégage du récit de Platon : le cocher, mis en face de l'être beau, intuitionne (Platon utilise ici le verbe *voir* : εἶδεν ἰδοῦσα)183 la valeur suprême de la Beauté et, dans l'instant il est saisi. Dès lors on aperçoit le sens que prend pour Platon le corps humain : il est porteur de valeur ; et c'est l'émotion charnelle, l'émoi érotique en présence d'un beau corps qui révèle cette valeur. Une fois de plus, nous voici bien loin des positions du *Phédon.* L'amour, qui est originairement amour d'un beau corps, s'élèvera par une série d'abstractions qualitatives, jusqu’à l'amour de la sagesse recherchée et vécue dans l'intimité de la communion spirituelle. Au terme de leurs réincarnations, l'âme de l'amant et celle de l’aimé auront retrouvé leurs ailes et voleront vers leur lieu d'origine, c’est-à-dire vers le ciel des Idées. L’eschatologie du *Phèdre* précise que les âmes des parfaits amants ne mettront que trois mille ans, au lieu de dix mille, pour retrouver leur place dans la procession céleste.

Elles sont ainsi considérées par Platon sur un plan d'égalité avec les âmes des sages184.

- 185 Cf. J. C. Fraisse : *Ascétisme et valeur de la vie chez Platon,* R. Ph., 1959, nº 1.
- 186 Rodier : *Antisthène,* in : *Études de Philosophie grecque,* p. 29.

155Du *Phédon* au *Banquet* et au *Phèdre,* il est évident que le climat du dialogue platonicien se transforme. Dans le *Phédon,* la réflexion morale se resserrait sur le thème dualiste de la lutte entre le corps et l'esprit et sur la nécessité d'une ascèse purificatrice. Dans le *Banquet* et le *Phèdre* nous assistons à une valorisation de l'expérience esthétique et de l'amour et à une certaine réhabilitation du corps envisagé comme expression de l'Idée de Beauté. Cette introduction de l'Erôs dans la vie intellectuelle et morale joue le rôle d'une véritable révolution dans la pensée plato-nicienne. Elle assure la réconciliation de la raison et du sensible185. Il y a continuité du sensible au divin par l'intermédiaire de l'Amour dont la nature participe d'ailleurs à l'un et à l'autre de ces éléments. Sans doute il ne saurait jamais être question d'une identification entre la matière et l'Idée et Platon prend bien soin de distinguer entre l'élan du νοῦς et du θυμός vers le Bien et vers la pure Beauté — et les impulsions bestiales de l'ἐπιθυμία vers la chair et vers la matière. Cependant, nous constatons que l'ἐπιθυμία n'est pas aussi nécessairement tyrannique que ne le laissait supposer le *Phédon.* En effet, le cheval rétif est finalement emporté par la course du cheval docile, et c'est un attelage complet qui s'élève vers la lumière. Il semble donc que, chez Platon, à un premier projet visant au divorce de la chair et de l'esprit et à l'expulsion de l'élément charnel ait succédé un second projet tendant à l'intégration du charnel dans la totalité humaine, sous le signe de l'esprit. Après avoir écrit le *Phédon,* Platon dut être amené de quelque façon, à penser que le salut de l'âme n'était pas indépendant du salut du corps. La réconciliation de la chair et de l'esprit a dû lui apparaître comme la condition nécessaire et indispensable à l'épanouissement de l'âme — c'est-à-dire au bonheur. Est-ce par réaction contre l'ascétisme d'Antisthène et des Cyniques qu'il en est arrivé là ? L'effort d'une volonté tendue à se rompre répugnait probablement à la nature de Platon, à ses exigences esthétiques et intellectuelles, à ses goûts aristocratiques. Chez Platon, la volonté (l'énergie du θυμός) demeure toujours l'auxiliaire de l'intelligence. Celle-ci est le seul véritable guide de l'existence du sage. Chez Antisthène, au contraire, la volonté est le seul moteur de la vie morale, celle-ci se définissant non par une action intelligente, mais par une action énergique. Pour Antisthène et les Cyniques, nous dit Georges Rodier : « La volonté est toujours bonne quand elle est libre et robuste »186. Dans la mesure où l'ascétisme tend à affirmer l'autonomie de la volonté par rapport à l'intelligence, Platon ne pouvait guère s'arrêter à ce stade de l'expérience morale. L'amour devait précisément lui fournir le moyen de le dépasser, tout en l'intégrant dans un projet beaucoup plus vaste. Les abstractions qualitatives par lesquelles l'amour s'élève du sensible à l'Idée, représentent bien un ascétisme, mais celui-ci

est englobé dans un élan de ferveur et de joie qui le dépouille de sa dureté, de son intransigeance, de toute la raideur volontariste.

- 187 Fraisse : *op. cit.*
- 188 R Hubert : *Troué de Pédagogie Générale,* Coll. Logos, Paris, PUF
- 189 *Apologie de Socrate* : 30 ab.

156D'autre part, l'amour est apparu à Platon comme l'irremplaçable fondement de l'éducation. L'amant et l'aimé communient l'un à l'autre au sein d'un même idéal de perfection. L'un par l'autre ils gagnent en pureté, en science, en beauté. Dans ce climat, propre au *Banquet* et au *Phèdre,* où l'érotique et l'esthétique sont indissolublement unis, les difficultés d'une pédagogie morale et intellectuelle sont effacées et dépassées. Comme le note, M. Fraisse : « Philosopher, c'est, semble-t-il, se laisser guider par une heureuse inspiration, une providentielle fécondité. L'amour des beaux jeunes gens amène tout naturellement à la pratique du dialogue ; la sagesse est dans le prolongement de l'admiration, voire du désir »187. C'est là ce qu'un maître de la pédagogie moderne, M. René Hubert, appelle une pédagogie *philétique*188*.* Il s'agit d'une éducation tout à la fois morale et intellectuelle, fondée sur l'éducation du sentiment. Dans un tel programme, l'initiation esthétique joue un rôle éminent. L'appréciation de la beauté, sous ses multiples formes, fait appel à des qualités d'intuition et de finesse en même temps qu'elle ouvre l'être tout entier à un idéal de pureté, de noblesse d'âme, de générosité. Peut-être reprochera-t-on à une telle éducation de cultiver l'adolescence à l'abri des impérieuses nécessités de la vie moderne. Mais il reste à savoir si le culte de l'idéal ne prévaut pas contre ces nécessités elles-mêmes et si la vieille parole de Socrate ne conserve pas éternellement toute sa valeur : « Ma seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible »189. Si vraiment l'amour et le culte de la beauté sont, comme le pense Platon, des voies qui nous acheminent nécessairement (si elles sont poussées jusqu'au bout) vers la perfection, il est indispensable que le souci de l'âme cherche son expression, la meilleure peut-être, dans une morale essentiellement philétique et esthétique. Le souci de l'âme est tout aussi vif dans le *Phèdre* et le *Banquet* que dans le *Phédon.* Il n'a fait que changer de registre en se déployant dans un univers de pensée où le délire divin l'emporte sur le raisonnement méthodique et où la joie d'aimer communique son sourire à la μελέτη θανάτου.

157Cette orientation nouvelle du platonisme richement développée dans le *Phèdre* et le *Banquet* ne fera que se poursuivre dans les dialogues postérieurs. La conjonction du sensible et du spirituel sera longuement explicitée par la cosmologie et la psychologie du *Timée,* en même temps que la doctrine du bonheur s'affirmera d'une façon originale et définitive

dans le *Philèbe,* à partir d'une réhabilitation du plaisir. C'est cet eudémonisme final que nous allons maintenant étudier.

# Notes

1 Nous utilisons ce terme dans le sens que lui confère Jaspers (*Introduction à la Philosophie,* trad. Hersch, Paris, Plon, 1950, p. 19-24), lorsqu'il insiste sur la dimension d'échec qui y est impliquée. Le moi échoue devant la transcendance de la mort, mais, écrit Jaspers : « L'homme qui a fait l'expérience originelle des situations-limites est poussé du fond de lui-même à chercher à travers l'échec le chemin de l'être ». Cette pensée nous paraît s'appliquer admirablement à la vocation philosophique de Platon.

2 A aucun moment, dans l'*Apologie.* Socrate ne se présente comme un nouveau Prométhée victime du destin. Il s'efforce simplement, devant l'imminence de la condamnation, de faire le point de son existence, de penser sa destinée dans son intime connexion avec celle de ses accusateurs et de ses juges. Il affirme ses responsabilités en même temps qu'il invite le jury à assumer un choix qui est un véritable engagement de la conscience : le choix entre la justice et l'iniquité.

3 Cf. *Théétète* 155 d.

4 *Apol.* 40 c - 41 d.

5 *Gorgias* 523 - 527.

6 Ce climat est suggéré dès le début du témoignage de Phédon (58 e - 59 b), dans l’évocation des réactions affectives des amis de Socrate lors de ce dernier entretien.

7 *Phèdre* 245 c *sq.*

8 *Phèdre* 230 be.

9 *Rép.* X, 614 b *sq.*

10 Rohde : *Psyché,* p 481.

11 *Apol.* 38 e - 41 d.

12 *Criton* 54 bc.

13 Cf. *Gorgias* 523 a - 527 a. *Ménon* 81 ae. *Phédon* 107 d - 115 a. *Phèdre* 246 a - 257 b. *République* X, 614 a - 621 b. *Politique* 269 c - 274 e. Enfin le *Timée* est tout pénétré d'esprit mythique.

14 Citons notamment les travaux de Couturat : *De Platonicis mythis* (Paris, 1896). Brochard : *Les Mythes dans la philosophie de Platon* (*in : Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne.* Paris, 1926). Frutiger : *Les Mythes de Platon* (Paris, 1930). Schuhl : *La fabulation platonicienne* (Paris, 1947). De Marignas : *Imagination et dialectique* (Paris, 1951). Sulliger : *Platon et le Problème de la communication de la philosophie* (*in : Studia Philosophica,* XI, Bâle, 1951).

15 Cf. *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale.* 2° éd. 1952. Tome I, p. 33.

16 Robin : *La Pensée grecque,* p. 227, cité par Brunschwicg *in loc. cit.,* p. 34.

17 Influence combinée avec certaines directions de la pensée préexistentialiste de Kierkegaard, Nietzsche et Bergson La psychanalyse des éléments, opérée par Bachelard a certainement contribué aussi à cette réhabilitation, bien que celle-ci ne soit pas précisément inscrite dans le projet initial de l'auteur. (Cf. l'avant-propos de la *Psychanalyse du Feu,* Paris, 12° éd. 1949). Enfin le Surréalisme, d'ailleurs très pénétré des idées de Freud, se présente comme une puissante revendication de l'autonomie d'une imagination ouverte sur la transcendance du surréel. (Cf. Alquié : *Philosophie du Surréalisme,* Paris, 1955, p. 166-215). Mais déjà, bien avant les surréalistes, il y avait eu les romantiques allemands.

18 Cf. sa magistrale démonstration : *Métamorphose de l'âme et ses symboles.* Trad. Le Lay, Genève, 1953.

19 Cf. le dévoilement, par Jung et Kerenyi, de la signification existentielle du mythologème de l'enfant divin (*Introduction à l'essence de la mythologie,* Paris, Payot, 1953).

20 M. Eliade : *Mythes, Rêves et Mystères,* Paris, Gallimard, 1957, p. 17-19.

21 *Protagoras* 320 c - 323 a.

22 Brochard : *op. cit.,* p. 46-59.

23 Brochard : *op. cit.,* p. 51.

24 Cf. *Ion.*

25 Introduction à l'édition de *Ion* (Coll. G. Budé).

26 Brochard : *op. cit.,* p. 53.

27 *Id. ibid.* p. 49.

28 *Id. ibid* p. 48.

29 *Id. ibid* p. 49.

30 *Gorgias* 523 a.

31 *Gorgias* 523 ab.

32 Cf. *Iliade* (VIII, 13 et 478). Franz Cumont, *Lux Perpetua,* Paris, Geuthner, 1949, p. 371.

33 Cf. Hésiode : *Les Travaux et les Jours,* 170-171. Rohde : *Psyché,* p. 56-91

34 *Alcibiade* 133 c.

35 *Gorgias* 524 d.

36 Léon Chestov : *Athènes et Jérusalem, un essai de philosophie religieuse,* trad. B. de Schloezer, Paris, Vrin, 1938, p. 48-56.

37 *Id. ibid.,* p. 51-52.

38 *Phédon* 64 a.

39 *Phédon* 64 c.

40 *République* VII, 515 a.

41 *Phédon* 65 b.

42 *Phédon* 65 c.

43 Cf. *République* II, 373 d où Platon voit la cause de la guerre dans l'abandon des hommes à leur insatiable désir de posséder (ἐπί χρημάτων κτῆσιν ἄπειρον).

44 *Phédon* 66 d. Cf également le mépris de Platon pour les mœurs faciles des Syracusains (lettre VII, 326 bc).

45 *République* IX, 572 b. Platon ajoute que ces désirs se font jour à travers les rêves. Il nous a paru remarquable de rencontrer chez Platon une doctrine du rêve qui préfigure assez bien les grandes lignes de l'interprétation freudienne. Platon considère le rêve comme l'expression de désirs refoulés qui se donnent libre cours lorsque la vigilance de la conscience est abolie par le sommeil. Ces désirs hantent la partie viscérale de l'âme (επιθυμ ία), totalement irrationnelle comme l'est l’inconscient freudien Si l'on s'arrête aux exemples donnés par Platon (571 d), on voit qu'il s'agit de désirs interdits, parce que contre-nature. (Le thème œdipien du viol de la mère ne saurait manquer de frapper le lecteur de Freud).

46 *République* IX, 572 e - 575 b.

47 *République* IX, 573 e.

48 *Phédon* 66 b.

49 *Phédon* 65 c.

50 *Phédon* 65 d.

51 Cf. *Phédon* 101 c : « Car il n'y a pas d'autre façon pour chaque chose de venir à l'existence, sinon de participer à l'essence propre de la réalité dont elle doit participer ».

52 *Phédon* 99 e.

53 *Phédon* 65 c.

54 *Phèdre* 66 a. Ce texte suggère en outre assez clairement que la φρόνησις est une fonction de l'âme. Quand l'âme est par trop contaminée par le corps, la φρόνησις ne peut se développer ni même apparaître. Dans le cas de la folie (ἀφροσύνη), la φρόνησις est littéralement supprimée. La critique de la connaissance sensible sera longuement développée dans le *Théétète,* où Platon prendra le contre-pied du sensualisme subjectiviste de Protagoras ; cf. 161 c : « Dans l'ensemble, il (Protagoras) a dit des choses qui me plaisent fort, montrant que ce qui semble à chacun est, comme tel, réel. Mais le début de son discours m'a surpris. Que n'a-t-il dit, en commençant sa vérité, que *la mesure de toutes choses, c'est le pourceau ou la céphale* ou quelque bête encore plus bizarre parmi celles qui ont sensation ? ».

55 *République* VII, 533 d (ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι).

56 Rohde souligne la continuité d'inspiration qui relie Platon aux Théologiens présocratiques. Les « spéculations poétiques » de ces derniers développaient, sur la nature, l'origine et la destinée de l'âme des conceptions très proches de celles de Platon. *Psyché,* p. 491.

57 *Phédon* 67 c.

58 Diès : *Autour de Platon,* Paris, Beauchesne, 1936, tome II. L'expression est reprise par Festugière : *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, Vrin, 1936.

59 Diès : *op. cit.,* p. 448.

60 *République* VI, 490 b (trad. Diès, *op. cit.,* p. 562). Cf. *Phèdre* 247 de, où Platon parle du bien-être de l'âme qui s'est nourrie de la contemplation de la vérité : ἀγαπᾶ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθει.

61 *Phédon* 67 de et 81 a

62 Festugière : *op. cit.,* 2ème éd 1950, p. 132.

63 *Phédon* 82 ab.

64 Festugière : *op. cit.,* p. 132

65 *République* VI, 486 a.

66 *Phédon* 82 b.

67 *Phédon* 64 de.

68 *Phédon* 64 b.

69 *Théétète* 174 a.

70 *Théétète* 174 b.

71 *Théétète* 176 bc.

72 Cf. Diès : *La religion de Platon* dans : *Autour de Platon* (II, p 593-602)

73 *Théétète 176 a.*

74 *Phédon* 85 c.

75 *Lettre VII,* 355 a.

76 *Platon, Studien,* Berlin, 1850-1860

77 Rodier : *Les preuves de l'immortalité d'après le* « *Phédon* » in : *Études de Philosophie grecque,* Paris, Vrin, 1926, p. 138-154

78 Héraclite : cf. Fr. 25 : « Le feu vit la mort de l'air et l'air vit la mort du feu ; l'eau vit la mort de la terre, la terre, celle de l'eau ». Fr. 36 : « Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, surabondance et famine » Fr. 66 : « L'arc (βιός) est appelé vie (βίος) mais son œuvre est mort ». Fr. 69 : « Le chemin en haut et le chemin en bas sont un seul et le même ». (Burnet : *L'aurore de la Philosophie grecque*).

79 Rodier : *op. cit.,* p. 141.

80 *Ménon* 82 *sq.*

81 *Phédon* 72 e-75 c.

82 Introduction à l'édition du *Phédon* (coll. Budé), p. XXIX. Déjà nous apparaît ici le caractère indigent de l'amour dans son orientation vers

l'absolu. Les réalités tangibles excitent chez le philosophe un appétit de connaissance qu'elles ne peuvent satisfaire. C'est au contact du sensible que l'amour de la vérité absolue éprouve sa propre dimension d'indigence, d'insuffisance, d'insatisfaction, qu'il tient de sa mère Pénia (cf. *Banquet* 203 cd).

83 Rodier : *Sur l'évolution de la dialectique de Platon,* in : *op. cit.,* p. 54-55

84 *Phédon* 76 e.

85 Rodier : *op. cit.,* p. 55.

86 *République* V, 478 c, cité par Rodier, note 3, p. 55.

87 Rodier : *op. cit.*. p. 143.

88 *République* VI, 508 ab : « De tous les organes des sens, l'œil est, je pense, celui qui tient le plus du soleil ».

89 *Phédon* 66 c.

90 *Phédon* 66 c.

91 Zeller : *La Philosophie des Grecs.* Trad. Fr 1884. Tome II, p. 247. Le point de vue de Zeller est résumé par Rodier, *op. cit.,* p. 149.

92 Rohde : *Psyché,* p. 484 L'auteur cite *Phédon* 79 b. 79 e, 80 ab.

93 *Phédon* 81 c - 83 d Rohde, *Psyché,* p. 486

94 Rodier : *op. cit.,* p. 140-151.

95 *Id. ibid.,* p. 150.

96 Cf. *République* X, 609 d et 611 b

97 Rodier : *op. cit.,* p. 147-148.

98 Rodier : *op. cit.,* p. 151.

99 Rodier : *op. cit.,* p. 153.

100 Le sérieux et le caractère réaliste de la réflexion politique de Platon sont nettement dégagés par Lachièze-Rey (*Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* Paris, Vrin, 2e éd. 1951, chap. LI).

101 *Introduction à l'édition de la République* (coll. Budé), p. CXVIII.

102 Léon Robin : *Platon.* Paris, Alcan, 1935, p. 181.

103 *République* X, 608 d. Trad. Robin *in : op cit.,* p. 181

104 A. Diès : Introd. *République,* p. CXIX.

105 *République* X, 609 a - 610 d.

106 *République* X, 609 a.

107 L'âme étant principe de vie. comme nous l'avons vu en étudiant le *Phédon,* le vice, s'il atteignait l'âme dans son essence, devrait détruire la vie.

108 Telle était l'opinion de Panaetius, selon le témoignage de Cicéron (*Tusculanes* I. 79). Cf. *République,* p. 106.

109 Ithurriague : *La croyance de Platon à l'immortalité et à la survie de l'âme humaine,* Paris, 1931, p. 49.

110 V. Jankélévitch : *Le Mal,* Grenoble, Arthaud, 1947, p. 75.

111 A. Diès : Introd. *République,* p. CXVIII. Cf. *République* X, 611 a.

112 *République* X, 611 b - 612 a.

113 *République* IV, 436 bc.

114 Cf. *République* IV, 440 e : « quand il s'élève une sédition dans l'âme, elle (la colère) prend les armes en faveur de la raison ». Cette fonction, Robin la dénomme : « le courage », le « cœur » Robin, *Platon,* p. 179

115 *République* IV, 440 e - 441 a.

116 *République* X, 611 ab.

117 *République* X, 611 c

118 *id.,* 612 a.

119 *id.,* 612 a.

120 Diès pense que les deux ouvrages ont bien pu être rédigés en même temps. (Introd. *République,* p. CXX).

121 *Phèdre* 246 a.

122 Nous verrons en effet que selon la doctrine de l'immortalité soutenue par le *Phèdre,* l'âme est inengendrée.

123 Ce destin est clairement symbolisé par les décisions d'Adrastée (*Phèdre* 248 c).

124 *Phèdre* 245 c.

125 *Phèdre* 245 cd.

126 Dans l'esprit de saint Thomas, Fénelon écrit fort justement : « être par soi-même, être nécessaire, être infiniment parfait, premier être, première cause et Dieu sont termes absolument synonymes » (*Traité de l'Existence de Dieu,* 2e partie, art. 3).

127 *Phèdre* 245 de.

128 *Phèdre* 246 e - 247 a.

129 *République* X, 613 a.

130 Il s'agit, dit le texte, *d'hommes sauvages et tout de feu* (615 e), vraisemblablement des gardiens de l'enfer.

131 Cf *Phédon* 65 c : l'âme aspire à l'être : ὀρέγεται τοῦ ὄντος. Cf. Festugière, *Contemplation,* p. 335 : « le génie de Platon donne sa forme achevée au désir d'évasion II justifie la légende des Iles Fortunées. Et parce que l'homme n'oublie jamais entièrement ce conte, Platon reste le philosophe de "l'invitation au voyage” ».

132 618 c.

133 620 ad.

134 620 de.

135 621 ab.

136 621 cd.

137 *Phédon* 108 e - 113 c.

138 Robin : Introduction à l'édition du *Phédon* (Coll. Budé), p. LXVII-LXXVI

139 *Phédon* 114 c.

140 *Phédon* 61 d.

141 *Phédon* 62 b.

142 Sur l'interdiction orphique du suicide, cf. Rohde : *Psyché,* p. 363. Sur l'interdiction pythagoricienne, nous avons le témoignage de Platon lui-même qui se réfère à Philolaus, pythagoricien notoire (*Phédon* 61 e).

143 Rohde, *op. cit.,* p. 179, note 4. Cf. Franz Cumont : *Lux Perpetua,* p. 335-340.

144 *Lois* IX, 873 cd.

145 *Phédon* 60 bc

146 *Phédon* 66 c.

147 *République* III, 372 bd.

148 *Id.* 372 e.

149 *République* III, 373 a

150 *Id.* 372 e.

151 *République* III, 403 c *sq* et 410 b *sq.*

152 Cf. Buytendijk : *Altitudes et Mouvements,* Paris, 1957, p. 464-488.

153 *République* III, 404 e

154 Cf. *Théétète* 185 e : ὁ γάρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός.

155 La traduction de Chambry « devenir un honnête homme » ne rend qu'imparfaitement, dans son style XVIIe siècle, l'unité métaphysique du Beau et du Bien.

156 *République* III, 401d - 402 a.

157 *Phédon* 65 c.

158 *République* VII, 533 d.

159 *Phédon* 66 e.

160 *Banquet* 210 a.

161 Brochard : *Sur le* « *Banquet* » *de Platon,* in : *Études,* p. 76

162 Notamment l'idée d'intermédiaire, ignorée par le Socrate historique.

163 Nous avons eu l'occasion d'insister sur les thèmes orphico-pythagoriciens présents dans les *Dialogues* à partir du *Gorgias.* D'autre part, si les enquêtes socratiques sur les définitions conduisent en fin de compte à la théorie des idées, on ne saurait prétendre que cette théorie soit purement socratique. De même, on peut douter que l'argumentation du *Phédon* sur l'immortalité de l'âme ait été développée par le Socrate historique.

164 Robin : Introduction à l'édition du *Banquet* (coll. Budé, p. XXII-XXVII).

165 Robin renvoie en particulier à 209 a- 211 c.

166 Robin : *op. cit.,* p XXIV.

167 Brochard : *op. cit.,* p. 81.

168 *Id. ibid.,* p. 78.

169 Brochard : *op. cit.,* p. 79.

170 *Banquet* 211 c.

171 Brochard : *op. cit.,* p. 79-80.

172 Festugière : *Contemplation...* p. 342.

173 Contrairement à l'opinion de Brochard (*op. cit..* p. 72) et en accord avec celle de Festugière (*op. cit..* p. 389 et 349) nous pensons que les positions de Platon ne sont pas tellement éloignées, au départ, de celles d'Aristophane. Dans le discours de Diotime comme dans celui du comique, l'accent est porté sur l'incomplétude, sur la radicale indigence de l'amant en quête de ce qui lui manque. Mais Platon transpose ce thème sur le plan de l'esprit, alors qu'Aristophane s'attache beaucoup plus à la dimension chamelle de l'amour.

174 *Banquet* 206 b.

175 *Banquet* 206 c.

176 *Phèdre* 251 a.

177 *Phèdre* 251 bc.

178 *Phèdre* 251 de.

179 *Phèdre* 252 a.

180 *Phèdre* 252 d – 253 c.

181 *Phèdre* 254 ab.

182 Scheler : *La pudeur,* Paris, Aubier, 1952.

183 *Phèdre* 254 b.

184 *Phèdre* 249 a.

185 Cf. J. C. Fraisse : *Ascétisme et valeur de la vie chez Platon,* R. Ph., 1959, n° 1.

186 Rodier : *Antisthène,* in : *Études de Philosophie grecque,* p. 29.

187 Fraisse : *op. cit.*

188 R Hubert : *Troué de Pédagogie Générale,* Coll. Logos, Paris, PUF

189 *Apologie de Socrate* : 30 ab.


Deuxième partie. Recherches sur les origines socratiques de l'ascétisme plato...

Conclusion